

Des lumières

Issn: 2649-4744



مجلة الأنوار للبحوث والدراسات العلمية

N 7 2020

العدد الخامس 7، مايو 2022

Revue des Lumières

تصدر عن

مركز المعهد الفرنسي للدراسات والبحوث العربية والإسلامية – فرنسا

مجلة الأنوار للبحوث والدراسات العلمية مجلة علمية أكاديمية محكمة نصف سنوية تعني بقضايا الفكر والإنسانية والسياسة والمجتمع والدين واللغة والقيم والحضارة والتاريخ والجغرافيا والإنسان وعلم النفس وعلوم العقل والمعرفة، إضافة إلى التقارير وبحوث المؤتمرات العلمية الرصينة.

وتنشر المجلة البحوث المنهجية التي تستجمع فيها المعايير والمقاييس العلمية والإجراءات البحثية وتلتزم بأخلاقيات البحث العلمي والأمانة والموضوعية.

وتستقبل البحوث باللغة العربية والفرنسية واللغة الإنجليزية

الأهداف والنطاق

ترحب المجلة بمختلف البحوث الإنسانية؛ المعرفية و الفكرية والمجتمعية والتنموية والسياسية والدينية والتاريخية والجغرافية، ومنهجيات البحث، والمناهج الكمية والنوعية والبحوث الميدانية والتربوية والتعليمية.

وكافة البحوث التي تسهم في إثراء المحتوى العربي بمعايير ومقاييس ومنهجيات عميقة ودراسات علمية عملية تجديدية، واعية باحتياجات العقل والتنمية والإنسان والدولة، والنظام والمجتمع.

الوصف

مجلة الأنوار للبحوث والدراسات العلمية محكمة تصدر مرتين في العام عن مركز المعهد الفرنسي للدراسات والبحوث العربية والإسلامية

وتحمل الرقم المعياري:

Revue des lumières = ISSN 2649-4744

Bibliothèque nationale de France

مجالات النشر

تختص مجلة الأنوار بنشر البحوث الأصلية المبتكرة ذات الصلة بأي حقل من حقول العلوم الإنسانية والاجتماعية باللغة العربية والفرنسية والإنجليزية.

وتتضمن المحاور: الدراسات الحضارية، الدراسات اللغوية، الدراسات السياسية، الدراسات الاجتماعية، الدراسات المعرفية، الدراسات الاقتصادية، الدراسات التنموية، الدراسات الجغرافية، الدراسات الفكرية، الدراسات الفلسفية، الدراسات النفسية، الدراسات الإعلامية، الدراسات التاريخية، الدراسات التربوية، الأديان، الأخلاق، الإدارة، الفنون، المالية، وعلوم البيئة، الآثار، والانثروبولوجيا، واللسانيات، وغيرها من الدراسات المندرجة تحت حقل العلوم الإنسانية والاجتماعية.

خطة استلام البحوث العلمية:

قبل إرسال الورقة على الباحث إخضاع ورقته العلمية للإجراءات التالية:

- أخلاقيات البحث العلمي.
- حجم البحث المحدد في شروط النشر (عدد الكلمات).
- بيانات الباحث
- الكلمات المفتاحية
- العنوان باللغتين (العربية، الفرنسي الإنجليزي)
- ملخص البحث (العربي، الفرنسي الإنجليزي)

إجراءات التسليم:

ملاحظة: تتبع المجلة سياسة التحكيم السرية لضمان استقلالية التحكيم.

- ترسل أوراق البحث إلى المحرر المسؤول وبدوره سيقوم بتقييم الورقة للتأكد من اتباعها لقواعد النشر ثم يخطر الباحث في حال عدم اتباعها لتعليمات النشر الخاصة بالمجلة.
- إذا استوفت قواعد النشر سيعمل المحرر على إنشاء حساب للمؤلف باسم الباحث وكلمة السر لتسليم ورقته العلمية عبر نظام التسليم الإلكتروني من خلال الضغط على ()

خطوات التحكيم:

- تسلم الورقة البحثية للمحرر المتخصص.
- يقوم بإعادة فحص الورقة للتأكد من اتباع قواعد النشر وفي حال عدم اتباعها تعاد الورقة إلى الباحث.
- إذا استوفت شروط النشر يعيد إرسالها إلى هيئة تحرير الفحص الأولي من خلال الاطلاع على ملخص الورقة وخاتمتها والتقييم السريع والحكم على مناسبتها للتحكيم، أو إعادتها إلى الباحث في حال لم تستوف الشروط المطلوبة.
- بعد موافقة هيئة التحرير المبدئي للورقة البحثية ترسل إلى محكمين اثنين برتبة لا تقل عن أستاذ مشارك إلا في حالة التميز الأكاديمي المشهود لرتبة دكتور أو أستاذ مساعد (مدرس) بصورة استثنائية.
- إذا تعارض رأي المحكمين ترجح هيئة التحرير أحد قرارات التحكيم أو يعاد إرسالها إلى محكم ثالث.
- بناء على توصيات هيئة التحرير والمحكمين فإن قرار رئيس التحرير سيكون كالاتي:

1. قبول البحث دون أية تعديلات
2. قبول البحث بعد تعديلات جذرية طفيفة
3. الاعتذار عن النشر.
4. بعد التعديل المحدد يعاد إرسال البحث للمحكمين للتأكد من القيام بذلك.
5. بعد استكمال الإجراءات وقبول البحث للنشر يرسل للباحث إفادة قبول بالنشر.

أعضاء هيئة التحرير

رئيس هيئة التحرير	د. جمال الهاشمي
عضو	أ.د أحمد العمراني
عضو	أ.د أحمد عقاق
عضو	أ.د. الحسن بنيعيش
عضو	أ.د أسعد الأمانة
عضو	أ.د أمينة طيبي
عضو	أ.د حمادي الموقت
عضو	أ.د عباس دليمي
عضو	أ.د عبد الحكيم الهجري
عضو	أ.د عبد الله أبو الغيث
عضو	عبد العظيم صغيري
عضو	أ.د عبد العلي حامي الدين
عضو	أ.د علي عز الدين الخطيب
عضو	أ.د عماد رحو
عضو	أ.د محمد رفيع
عضو	أ.د نسيم يلهول
عضو	أ.م.د أسعد الأسدي
عضو	أ.م.د فاضل أحمد حسين
عضو	أ.م.د مليكة ناعيم
عضو	أ.م.د نبيلة المعاضيدي
عضو	د. عمر زهير

ضوابط النشر:

- أن يندرج موضوع البحث ضمن أحد حقول العلوم الإنسانية والاجتماعية
- أن يلتزم الباحث بالوسطية والمنهجية والاعتدال والنقد العلمي الاستدلالي الرصين.
- أن يعتمد الباحث في حال الدراسات المقارنة على اختيار المراجع الخاصة وليس نقلا عن المصادر المكتوبة عنها.
- أن يولي الباحث اهتماما بالقضايا العربية – الإسلامية والعلمية وأزمات العالم المعاصر.
- أن يكتب البحث بلغة علمية صحيحة (عربية- فرنسية- إنجليزية).
- أن يراعي البحث قواعد الإملاء والترقيم المعمول بها في القواعد العربية.
- أن يراعي شروط الاقتباس العلمي والأمانة العلمية.
- أن يكون للمقال مقدمة وخاتمة وعرض مستوفي لكافة الإجراءات المنهجية.
- أن يرفق البحث باسم كاتبه وصفته العلمية ونبذة مختصرة عنه ورقم هاتفه وإيميله.
- أن تتسم البحوث والدراسات بالرصانة والأصالة والإضافة العلمية .وأن يكون العمل المقدم من جهد الباحث ملتزما بأخلاقيات البحث العلمي أمينا في الإشارة والنقل والاقتباسات،
- إذ ثبت على الباحث الإخلال بأخلاقيات البحث، تتخذ هيئة تحرير المجلة ما تراه رادعا لهذه السلوكيات بصرامة وحزم.
- تجنب الإطناب والحشو الزائد والالتزام برصانة الأسلوب ودقة العبارة.

سياسة تقديم الأوراق:

- تقدم جميع الأوراق بصيغة doxc ولا تقبل أي صيغ أخرى غير ذلك.
- لا تقبل الأوراق البحثية التي تم نشرها أو التي تكون قيد الدراسة في أي مكان آخر.
- تستبعد الأوراق البحثية التي يكتشف بها حالات انتحال علمي.
- لا يتم اعتماد الأوراق الخارجة عن الموضوعات أو الإطار العام لأشغال المجلة.
- تقبل جميع الأوراق المقدمة على طريقة التوثيق المعتمد بجمعية علم النفس الأمريكية (APA)
- مراعاة المنهجية العلمية ومعاييرها في كتابة البحث.
- أن يتميز البحث بالجدّة والأصالة .
- تُقبل الملخصات باللغات المزودة العربية والإنجليزية، أو العربية والفرنسية.
- تتضمن الصفحة الأولى من البحث:، وعنوان البحث، واسم الباحث، ودرجته العلمية، وبريده الإلكتروني، ورقم هاتفه، والواتس آب.
- ملخص السيرة الذاتية بما لا يزيد عن صفحة واحدة.
- يشترط أن لا يقل ملخص البحث عن صفحتين ولا يزيد عن ثلاثة بمنهجية علم المختصرات الجامعة والمناعة.
- تقبل البحوث المشتركة بما لا يزيد عن مشاركين.
- يرسل الملخص بصيغة وورد حصرا ولا يقبل بأية صيغ أخرى.
- يرسل الملخص من خلال الرابط المخصص الذي يصلكم بعد التسجيل مباشرة على بريدكم الإلكتروني

طريقة التوثيق:

يشار الى المصادر العربية في المتن على أساس اسم الشهرة أو الاسم الأخير للمؤلف/للمؤلفين وسنة النشر وتوضع بين قوسين، مثلاً (الهاشمي، 2019، ص22) .

(Alhashimi, 2019, P22)

وفي حال الاشتراك الثنائي في البحث يكتب: (الهاشمي، الأمين، 2019، ص22)

(Alhashimi & Alameen, 2019, P22)

إذا كان أكثر من ثلاثة يكتب: (الهاشمي وآخرون، 2019، ص22)

(AlhashimiI et al 2019, P22)

- إذا كان المصدر إلكتروني يكتب ” المؤلف، عنوان المقال، السنة، الموقع هكذا (الهاشمي، 2019، الأزمة المنهجية)
- تكتب الهوامش في متن الكتاب بين قوسين وليس أسفل الصفحة إلكترونياً، وليس آخرها مثلاً:
- إن التعليم من العلوم البنوية للحضارات الإنسانية وهو الأساس المتين لنهضة العقلانية المعرفية والأخلاق الاجتماعية، وبه تتقدم الأمم (الهاشمي، التعليم والحضارة، 2018، ص10).
- كتابة قائمة المراجع تتبع الطريقة التالية:
- الاسم العائلي، الاسم الشخصي. سنة النشر. عنوان الكتاب، المكان، دار النشر والتوزيع كالتالي: الهاشمي، جمال محمد، (2018). المحددات السياسية واستراتيجية العلاقات الدولية، القاهرة. دار الفجر للنشر والتوزيع.
- يلتزم الباحث أساسيات التقييم الفاصلة والنقطة تلتصق بالكلمة دون وضع فواصل بينهما كالتالي: (التقليد يعوق آليات التجديد، ويخلق أزمات معرفية، ونكبات عقلية حضارية.)
- يجب التفريق بين كتابة الفاصلة في اللغة اللاتينية (،)، والعربية (،)،.
- يلتصق حرف العطف (و) بالكلمة مباشرة دون فصل.
- يرسل النص كما هو دون تلوين أو خطوط عريضة أو وضع صور رمزية أو صورة المؤلف.
- يجب ترقيم المراجع آخر الصفحة بالترقيم العددي (1،2،3،4،....).
- يجب أن يكون التقييم للمراجع أو قائمة المصادر أبجدياً.
- يرتب عنوان البحث باللغة العربية أولاً ويليه الترجمة باللغة الإنجليزية، ثم اسم الباحث باللغة العربية ورتبته الأكاديمية ثم اسمه باللغة الإنجليزية ورتبته العلمية باللغة الإنجليزية.
- أن يكتب مصطلح الملخص والمقدمة بهذه الطريقة (الملخص، المقدمة) وليس (ملخص، مقدمة) ويسري ذلك على الترجمة بالإنجليزية.
- عند تقسيم محاور الدراسة في العرض والمناقشة يجب تقسيم محاور البحث أو عناوينه إلى (أولاً...، ثانياً...، ثالثاً...) وليس باتباع الطريقة المدرسية المعتمدة التي تقوم بتقسيم الدراسة إلى مباحث ومطالب، كما لا يعتمد التقسيم الطريقة القائمة على التقييم الرقمي (1، 2، ...).
- ربط الفقرات في سياق الفكرة وعدم فصلها أو الإكثار منها ويستثنى عند الضرورة.
- ضبط اتجاه الكتابة في المتن والهوامش للعربية من اليمين وللحروف اللاتينية من اليسار.
- للجنة المؤتمر الحق أن تطلب من الباحث الحذف وإعادة صياغة بحثه، أو أي جزء منه بما يتناسب مع منهجية المجلة.
- لا تتحمل إدارة المجلة أي مسؤولية عن الآراء والبحوث الواردة فيها ولا يعبر عن سياستها كما أنه ليست مسؤولة عن أية سرقات علمية.

الفهرست	
8	كلمة العدد
40-9	د. جمال الهاشمي
64-41	أنماط التدوين التاريخي عند العرب المسلمين في العراق ومصر والشام في العصر العباسي الثاني (300-365هـ/912-976م)
71-65	د. محمد عبده علي محمد صالح
128-72	الثقافة العربية في رواية الحيميائي: دراسة مقارنة
141-129	د. عبد الحميد محمد شعيب
165-142	حضور الفلسفة الأفريقية عند الغرب: أوغسطينوس نموذجاً
180-166	أ. عمر حجام
191-181	الحياة الاقتصادية ببلاد ماوراء النهر في عهد الأمير تيمور (771-807هـ/ 1370 - 1404م)
	د. أحمد سيد محمود محمد العطار
	سؤال الإتيقا في العلاقات الدولية من القانون الكسموسياسي إلى قانون الشعوب
	فاطمة الزهراء مفيد
	مدينة عدن أنموذج للمدينة المحصنة في العصور الإسلامية الوسطى
	د. محمد منصور بلعيد
	إشكالات المدينة وتغيّراتها في الإبداع الروائي العربي
	د. مصطفى عطية جمعة
	كيف نجد الفكر؟ قراءة في مفهوم تجديد الفكر من خلال فلسفة جيل دولوز
	سعاد زربي

كلمة العدد

د. جمال الهاشمي

رئيس التحرير

من الواضح أن أية مجلة لا يمكنها أن تحدد أهدافها أو ترسم طريقها ما لم تتجاوز العشرة الأولى من أعدادها، لا سيما وأن المجالات قد تكاثرت عددا واعتملت الكم مقياسا لنجاحها واستمرارها، وأصبحت واحدة من السلع السوقية التي ترتبط بالمقابل بعد أن انخرفت بوصلة النخب الثقافية والأكاديمية عن مفهوم البحث والثقافة.

فالكثير من البحوث تنشر من أجل البحث، ومن أجل الترقيات، وتكتب الكتب من أجل الكتابة، وتنشر من أجل النشر، وبقدر حجم الكتابة بلغت منزلة الكاتب، دون معايير موضوعية، أو أحكام منهجية، وصار حكما على المجلة أن تقبل ما يرسل إليها أو يحكم عليها بالانقطاع.

وأزمة البحث العلمي يرجع إلى التقليد الأعمى تتبعاً للشكليات والسياقات والمنهجيات دون وعي باستعمالاتها، وعلى أساس ذلك نشأ التقليد المنهجي نتيجة لامتهان التعليم وتوريث العلم، وإدخاله ضمن السلع الاستثمارية وهي انتكاسة في الفهم والوعي والتعليم والتنمية والتربية تالية لأزمة كانت قائمة في السياسات التعليمية السابقة، إذ كانت مؤسسات الدولة والسياسيات التعليمية تجعل منه وسيلة من وسائل تجفيف البطالة وأحد الضمانات الاجتماعية للمندمجين في السلك التعليمي الجامعي والمدرسي تماما. وإلى جانب التقليد المنهجي نشأت الفوضوية المنهجية، وبينهما صراع أشبه بصراع المعتقدات، مما ترتب عليه فوضوية المجالات المنتسبة للعلمية ولكن على أساس من التحكيم الذاتي دون شفافية وموضوعية أو منح الباحث الحق في التعلم من التوجيهات أو منحه حق الرد بالحجج المنهجية للدفاع قلمه الذي حبر البحث العلمي إن كان مخالفا لرأي المجلة.

وقد اعتري البحث عقدة الارتباط بالتنمية وعقدة الأيدلوجيا وهو السائد في العوالم الإسلامية تحديدا، إذ يعد البحث أداة من أدوات الصراع مع الآخر، وليس وسيلة من وسائل التنمية. أما الفوضوية فهي إشكالية أخرى تدلل على فوضوية المؤسسات التعليمية وفوضوية السياسات العامة، كما تدلل على حراك مقاوم للسياسات التعليمية، وهذه لا تمتلك من شرعية الإكراه إلا بما تمنحه من شهادات تتيح للمتعلم الانخراط بموجبها في الوظيفة العامة للدولة.

ويعد هذا التحدي من أهم أولويات مركز الإصباح الذي يرى أن التعليم هو عنوان الوعي والحضارة والأخلاق والتنمية ولا صلاح للتعليم ما لم يتحدد بمنهجيته وموضوعيته وانفتاحه ونقديته للذات والآخر بنفس ميزان النقد الإنساني المتجرد عن التحيز العقدي بشتى أنواعه.

وحتى نكون بداية لافتة للتغيير فإن المجلة لا تخضع لاتجاه معين بقدر ما تسعى نحو خلق نخب أكاديمية مستقلة تسعى لحمل لواء التغيير والتجديد والانفتاح وقبول الآخر المنهجي أو بموجب المحددات المنهجية والرؤية العلمية القائمة على البراهين والحجج بأنواعها.

وأخيراً فإن المجلة هي عنوان كاتبها وتتفاوت فيها مراتب المنهجية من كل التوجهات والاتجاهات والجهات، غير أن المركز يتبنى رؤية منهجية علمية لا يمنحها إلا لمن يريد بها بحقها ضمن مشروع علمي يعيد تشكيل الذات في العالم بما يمكنه بذلك التغيير من تغيير العالم..

أنماط التدوين التاريخي عند العرب المسلمين في العراق ومصر والشام في العصر العباسي الثاني (300-365هـ/912-976م)

د. محمد عبده علي محمد صالح
أستاذ التاريخ الإسلامي وحضارته المساعد
- كلية الآداب - جامعة الحديدة

الملخص

يتناول هذا البحث التدوين التاريخي عند العرب المسلمين في العراق ومصر في جزء من العصر العباسي الثاني، من سنة 300 إلى سنة 365هـ، من خلال أنماطها المتعددة من سير وتراجم وكتب السياسة والحكم والتواريخ المحلية والإقليمية والعالمية، وعرض نماذج من تلك الأنماط وأبرز المؤلفين فيها ونتائجهم العلمية.

المقدمة:

الحمد لله الأول والآخر حمداً يليق بعظمته وسلطانه، والصلاة والسلام على من صارت هجرته توثيقاً زمنياً لتاريخ الإسلام والمسلمين، وعلى صحابته الغر الميامين ومن سار على نهجهم إلى يوم الدين.

إن التاريخ هو مستودع التجارب الإنسانية، وملهم الشعوب للتطوير والتقدم في شتى نواحي الحياة، وبالتاريخ نستطيع معرفة الماضي؛ لفهم الحاضر ونستشرف المستقبل؛ لذا يعد علم التاريخ من العلوم المهمة في مسيرة الحضارة الإنسانية بوجه عام والحضارة الإسلامية بشكل خاص.

يمثل علم التاريخ الأب الروحي لجميع العلوم، فما من علم إلا وله جذوره التاريخية، فعلى سبيل المثال حينما ندرس علم الفيزياء، فإنه يمكننا أن نبحث عن الجذور التاريخية لقانون النسبية الذي طوّره ألبرت أينشتاين عن قانون الجاذبية لنيوتن، فهما أرادا فهم الكون والعالم من خلال منهج علمي يرتبط بدراسة وفهم تطور الظواهر الطبيعية في الكون والتي قادت بدورها إلى توسع وتطور نشاط حركة العلوم الطبيعية، والتي هي جزء أصيل من نظريات العلم الحديثة في علم الفيزياء في تطور الضوء والكهرباء بصورة خاصة، وعلم الميكانيك بشكل عام.

يتطرق هذا البحث لأنماط التدوين التاريخي في العراق ومصر في جزء من العصر العباسي الثاني، من سنة 300 إلى سنة 365هـ/912-976م، من سير وتراجم، وكتب السياسة والحكم والتواريخ المحلية والإقليمية والعالمية، وعرض نماذج من تلك الأنماط وأبرز المؤلفين فيها ونتائجهم العلمية. وتم اختيار زمن البحث بالمدة المحددة سابقاً؛ لأنها مثلت ثمرة نهضة علمية واسعة للقرنين الثاني والثالث الهجريين، فكانت مدة البحث خصبة بالمؤلفات العلمية في شتى حقول المعرفة، ومنها التاريخية بأنماطها المتباينة التي تهدف إلى توسيع مجالات المعرفة التاريخية في محاولة للوصول إلى الكمال المعرفي في هذا العلم بصورة نسبية في أشكال تأريخية متنوعة.

أهداف البحث

- 1- إبراز كتب السير والتراجم والسياسة والحكم ومؤلفوها في مدة البحث.
- 2- إيضاح التواريخ المحلية التي تم التأليف عنها في زمن البحث.
- 3- تبين مفهوم التواريخ الإقليمية وأهم الكتب والمؤلفين فيها.
- 4- التعريف بالتواريخ العالمية وروادها وكتبهم في هذا النمط التدويني.

5- يهدف هذا البحث إلى محاولة رصد المؤلفات التاريخية ومؤلفوها في جزء من العصر العباسي الثاني خلال المدة (300-365هـ) وتوضيح أنماطها التدوينية بموجب المباحث التي خصصت لكل نمطٍ منها؛ للتأكيد على التنوع المعرفي للتدوين التاريخي في مدة البحث، والتأكيد على أصالة هذه المؤلفات في الأنماط التي تم تدوينها.

منهجية البحث

اعتمد البحث المنهج التاريخي بالبحث عن المؤلفات التاريخية في العصر العباسي الثاني (300-365هـ/912-976م) ومؤلفوها وتحليل أشكالها التدوينية، وتوزيعها على فترات البحث وفق تلك الأنماط، والخروج بصورة متكاملة حول ذلك في زمن البحث.

مدخل

التاريخ: لغة: هو الإعلام بالوقت أو التعريف به⁽¹⁾، واصطلاحاً هو معرفة الأحوال والحوادث المهمة من أمور الأمم وعاداتها وصنائعها وأنسابها ووفياتها وأخبار خلفائها وعلمائها وفنونها وآدابها⁽²⁾. فهو رافد من روافد المعرفة بين الماضي والحاضر أي الجسر الذي يربط الماضي بالحاضر.

أفاد المسلمون في دراستهم للتاريخ من علم مصطلح الحديث؛ السبب في ذلك يعود إلى أن علم مصلح الحديث درهم على أساليب النقد ومعرفة الصحيح من الزائف، وبالتالي كان لهذه الدربة أثرها الكبير في نقد الروايات التاريخية ومعرفة ما يمكن الوثوق به منها، هذا ما يتعلق بالمدينة وظهور السيرة النبوية والمغازي وقد وازى ذلك اتجاه قبلي لإخباري العراق الذين جمعوا أخبار قبائلهم ودورها في الفتوح الإسلامية⁽³⁾.

وقد بذل المؤرخون المسلمون جهوداً مضنية لجمع مادتهم التاريخية أو لتحقيقها وظهر ذلك بصورة جلية في مؤلفاتهم التي كانت سجلاً حافلاً بالأحداث التاريخية عن بقاع شتى من الدولة العربية الإسلامية في عصرهم والعصور السابقة بل أن بعضها قدّم عرضاً تاريخياً منذ بدء الخليقة إلى عصره وهو ما يعرف بالتواريخ العالمية، البعض منهم اعتمد المنهج الحولي والبعض الآخر بنى تاريخه بحسب الموضوع، كما ظهرت كتب التواريخ المحلية التي اقتضت الحديث عن مدينة ما من المدن العربية الإسلامية، إضافة إلى بروز التواريخ الإقليمية التي دونت أحداث قطر ما من أقطار الدولة الإسلامية فمنها من كتب عن تاريخ اليمن أو العراق أو مصر⁽⁴⁾.

(1) ينظر: الجوهري، إسماعيل بن حماد (393هـ/1002م). **الصحاح**، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت- لبنان، ط1410، 4-1990م، ج1، ص418؛ ابن منظور، محمد بن مكرم (ت711هـ/1311م). **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، ط1300، 1-1883م، ج3، ص4؛ السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر محمد (ت911هـ/1505م). **الشماریخ في علم التاريخ**، تقديم وتعليق: عبد الرحمن حسن محمود، مكتبة الآداب، القاهرة، 1411هـ-1991م، ص18، 32.

(2) ينظر: السخاوي، محمد بن عبد الرحمن (ت902هـ/1497م). **الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ**، تحقيق: فرانز روزنتال، ترجمة: صالح أحمد العلي، دار الكتب العلمية، بيروت، (د. ت)، ص17؛ حاجي خليفة، مصطفى بن عبدالله (ت1067هـ/1657م). **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، تحقيق: محمد شرف الدين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د. ت)، ج1، ص271؛ القنوجي، صديق بن حسن (ت1307هـ/1889م). **أبجد العلوم (الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم)**، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1398هـ-1978م، ج2، ص137-141.

(3) ينظر: السخاوي، الإعلان بالتوبيخ، ص30-47؛ شريف، م. م. **الفكر الإسلامي منابعه وآثاره (مآثر المسلمين في مجال الدراسات العلمية والفلسفية)**، ترجمة وتعليق وإضافة: أحمد شليبي، موسوعة النظم والحضارة الإسلامية لأحمد شليبي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط8، 1407هـ-1986م، ص63.

(4) ابن الساعي، علي بن أنجب (ت674هـ/1275م). **الدر الثمين في أسماء المصنفين**، تحقيق وتعليق: أحمد شوقي بنين ومحمد سعيد حنشي، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط1، 1430-2009م، ص243-244.

كما ظهرت كتب السير والتراجم والطبقات والتي تعد من المصنفات المهمة في الحقل التاريخي فقد وثقت للسيرة النبوية وتواريخ الخلفاء الراشدين والأمويين والعباسيين والصحابية والتابعين والأمراء والقادة والعلماء في فنون العلم المتعددة وغيرهم ممن احتفت تلك الكتب بسيرهم؛ ولذلك يعتقد الباحث بصحة القول أن التاريخ هو مدرسة العلوم أو من قال بأن التاريخ أبو العلوم. فممن أُلّف فيها الكشي⁽¹⁾ في كتابه (الرجال)⁽²⁾. ومن كتب فيها – أيضًا – اللؤلؤي⁽³⁾ فله كتاب (مقتل علي بن أبي طالب عليه السلام)، وكتاب (الجمال)، وكتاب (صفين)، وتطرق لمن اشتهر بالجود والكرم في كتابه (الأجود)، وكتاب (نَجْدَةُ الحروري)⁽⁴⁾ وكتاب (مقتل الإمام الحسين بن

علي رضي الله عنهما) كذلك أَرخ للوافدين على مدينة البصرة في (كتاب الوافدين)⁽⁶⁾. ومن كتب عن التواريخ المحلية ابن أبي البغل⁽⁷⁾ إذ له (رسائل في فتح البصرة)⁽⁸⁾.

وكان العلماء يتبادلون العلم بالمكاتبة، فقد أرسل جعفر الخلدي بكتاب إلى أبي نعيم الأصبهاني يخبره فيه بمعلومات تاريخية عن نشأة أبو بكر بن داود الظاهري⁽⁹⁾.

ونجد في مدة البحث أن الأبناء كانوا يتمون كتب آبائهم كما فعل ذلك أبو أحمد صالح بن عبدالله بن محمد بن يزداد بن سويد الذي تمّ كتاب (التاريخ) الذي عمله أبوه⁽¹⁰⁾ إلى سنة 300هـ / 912م⁽¹⁾. وبعض الأبناء رووا كتب آبائهم كما فعل ذلك

(1) أبو عمرو محمد بن عمر بن عبدالعزيز (ت 296هـ/909م)، وهو من علماء الإمامية، من كتبه: (الاختيارات من العلماء). البغدادي، إسماعيل باشا بن محمد أمين. هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د. ت)، عن النسخة التي طبعتها وكالة المعارف، استانبول، 1375هـ-1955م، مج2، ص22.

(2) البغدادي، هدية العارفين، مج2، ص22.

(3) أبو بكر محمد بن زكريا بن دينار الغلابي (ت 298هـ/911م)، مؤرخ وأديب شيعي من فرقة الإمامية، كان أحد أصحاب السير والأحداث والمغازي، روى عنه أبو بكر الصولي، توفي بمدينة البصرة. ابن الساعي، الدر الثمين، ص215-216؛ البغدادي، هدية العارفين، مج2، ص23.

(4) نجدة بن عامر الحروري، من رؤوس الخوارج وزعيم الفرقة النجدية، توفي سنة 69هـ/689م. ينظر: ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني (ت 852هـ/1448م). لسان الميزان، عناية: عبدالفتاح أبو غدة وسلمان عبدالفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1423هـ-2002م. ج8، ص252.

(5) ابن الساعي، الدر الثمين، ص215-216.

(6) البغدادي، هدية العارفين، مج2، ص23.

(7) أبو الحسين محمد بن يحيى بن أبي البغل البغدادي (ت 299هـ/912م)، من وزراء الخليفة المقتدر بالله، توفي مسجوناً، من مؤلفاته: (ديوان الرسائل). البغدادي، هدية العارفين، مج2، ص23.

(8) البغدادي، هدية العارفين، مج2، ص23.

(9) ابن الجوزي، عبدالرحمن بن علي بن محمد (ت 597هـ/1200م). المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، دراسة وتحقيق: محمد عبدالقادر عطا وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1412هـ-1992م، ج13، ص98.

(10) هو الوزير أبو صالح عبدالله بن محمد بن يزداد الكاتب (ت 261هـ/857م)، وزير للخليفة العباسي المستعين مرتين. ينظر: الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت (ت 463هـ/1071م). تاريخ مدينة السلام وأخبار محدثيها وذكر قُطَّانها العلماء من غير أهلها وواديها (تاريخ بغداد)، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1422هـ-2001م، مج10، ص446؛ الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان (ت 748هـ/1347م). سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1404هـ-1984م، ج12، ص339-340؛ الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيلك (ت 764هـ/1363م). الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرنؤوط وتركلي مصطفى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1420هـ-2000م، ج17، ص267.

أبو الحسين عبيد الله بن أحمد بن أبي طاهر طيفور (ت313هـ/925م) فقد روى كتاب أبيه المصنف في (أخبار بغداد)⁽²⁾. ويظهر أن اسم هذا الكتاب (أخبار بغداد) هو اسم مختصر لعنوان الكتاب، فقد جاء عنوان هذا الكتاب عند الخطيب البغدادي بعنوان (أخبار بغداد وذكر ملوكها وشرح حوادثها)⁽³⁾. ولعل الخطيب البغدادي اقتبس عنوان كتابه (تاريخ بغداد...) من ذلك الكتاب لابن أبي طاهر. وقد نقل ابن النديم ترجمة للحلاج عن نسخة من كتاب (أخبار بغداد وذكر ملوكها وشرح حوادثها) كتبها أبي الحسين عبيد الله بن أحمد بن أبي طاهر للحلاج التي خصصها ابن أبي طاهر للحلاج ونقلها عنه من النسخة المكتوبة بخط ابنه عبيد الله بن النديم أحد أهم تراجم الحلاج⁽⁵⁾؛ لأنها احتوت على ذكر مجال مؤلفاته وعناوينها⁽⁶⁾. كذلك ممن روى كتب أبيه أبو جعفر الكاتب⁽⁷⁾ فقد روى كتب أبيه كلها التي أشار الكندي بأنها بلغت واحد وعشرون كتاباً⁽⁸⁾ حفظاً ولم يكن معه كتاب في مدينة بغداد؛ لذا كانت الرحلة إليه لسماع كتب أبيه منه⁽⁹⁾، وحدّث بها في أصبهان وغيرها⁽¹⁰⁾.

تعددت أنماط التدوين التاريخي ويعرض لها البحث على النحو الآتي:
أولاً: السير والتراجم

يقصد بالسير والتراجم، الكتب التي تناولت سيرة الرسول محمد ﷺ أو الصحابة أو الخلفاء أو الأمراء أو القادة أو الوزراء أو العلماء في شتى الفنون كالأدباء والشعراء واللغويين والنحاة والمؤرخين وغيرهم⁽¹¹⁾. فممن صنّف في هذا النمط التدويني ابن عبدة⁽¹²⁾، الذي ألّف كتاباً عن سيرة الخليفة العباسي الثاني (أبي جعفر المنصور)، وترجم لكبار الشعراء منذ العصر الجاهلي حتى العصر العباسي الثاني في كتابه (أسماء فحول الشعراء)⁽¹⁾.

- (1) ابن النديم، محمد بن اسحاق (ت380هـ/990م). كتاب الفهرست، تحقيق: أيمن فؤاد سيد، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن، 1430هـ - 2009م، مج1، ج3، ص386.
- (2) ابن النديم، الفهرست، مج2، ج5، ص675.
- (3) تاريخ بغداد، مج12، ص65.
- (4) الفهرست، مج2، ج5، ص675.
- (5) هو الحسين بن منصور، فارسي الأصل، من علماء الكيمياء والصوفية في عصره، اتهم بالشعوذة وإدعاء الألوهية، قُتل سنة 309هـ/921م. ينظر: ابن النديم، الفهرست، مج2، ج5، ص675-679.
- (6) ابن النديم، الفهرست، مج2، ج5، ص675.
- (7) هو أحمد بن عبد الله بن مسلم بن قتيبة بن مسلم الدينوري (ت322هـ/934م)، ولد ببغداد وسمع من أبيه وحفظ تصانيفه كلها مثل كتاب (عيون الأخبار)، وكتاب (فضل العرب والتبهي على علومها)، وكتاب (المعارف)، وكتاب (الإمامة والسياسة)، ويقال بأن والده حفظها له، تولى قضاء مصر سنة 321هـ/933م. ينظر: الكندي، أبي عمر محمد بن يوسف (ت350هـ/961م). الولاة وكتاب القضاة، تهذيب وتصحيح: رفن كست، مطبعة الآباء اليسوعيين، بيروت، 1326هـ-1908م، ص546-548؛ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، مج5، ص378.
- (8) ينظر: الولاة، ص547.
- (9) الكندي، الولاة، ص547.
- (10) الكندي، الولاة، ص548.
- (11) ينظر: طاش كبرى زاده، أحمد بن مصطفى (ت962هـ/1555م). مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1405هـ-1985م، ج1، ص260-262.
- (12) هو أبو بكر محمد بن عبد الرحمن بن سليمان بن حاجب العبدي (تحوالي 300هـ/913م)، إخباري ونسابة، فهو أحد النسابين الثقات حسن المعرفة بالمآثر والأخبار وأيام العرب، وكان متصلاً بخدمة الخليفة المقتدر بالله ثم تركها وخرج إلى الثغر - المناطق الحدودية مع الدولة البيزنطية - وأقام فيه إلى أن مات. ينظر: ابن النديم، الفهرست، مج2، ج3، ص325؛ الصفدي، الوافي بالوفيات، ج3، ص190.

ومن كتب السير التي ألفت في هذه المدة كتاب (سيرة إمام الهدى والصدق أمين المؤمنين الهادي إلى الحق)⁽²⁾ وكتاب (مناقب أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام)⁽³⁾ للمؤلف أبي جعفر الكوفي⁽⁴⁾. وللنسائي⁽⁵⁾ كتاب (خصائص علي)⁽⁶⁾. وصفت كتب التراجم بأن أبا خليفة الجمحي⁽⁷⁾ كان أخبارياً عالماً⁽⁸⁾ فهو من رواة الأخبار والأشعار والأنساب، روى عن خاله محمد بن سلام الجمحي⁽⁹⁾ كتابه (طبقات فحول الشعراء)⁽¹⁰⁾، من مؤلفاته: كتاب (طبقات الشعراء الجاهليين)، وكتاب (الفرسان)⁽¹¹⁾.

أشادت كتب التراجم والأنساب بمكانة وكيع القاضي⁽¹²⁾ العلمية في علم التاريخ فقد ذكرت بأنه: "كان عالماً فاضلاً عارفاً بالسير، وأيام الناس وأخبارهم... وكان حسن الأخبار"⁽¹³⁾. قال عنه الذهبي بأنه: "صاحب التأليف المفيدة"⁽¹⁴⁾. وذكرت

- (1) ابن النديم، **الفهرست**، مج2، ج3، ص325؛ الصفدي، **الوافي بالوفيات**، ج3، ص190.
- (2) سزكين، فؤاد. **تاريخ التراث العربي (التدوين التاريخي)**، ترجمة: محمود فهمي حجازي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، 1411هـ - 1991م، مج1، ج2، ص208.
- (3) سزكين، **تاريخ التراث العربي**، مج1، ج2، ص209.
- (4) هو محمد بن سليمان (ت بعد سنة 300هـ/913م)، كان قائداً صاحب الإمام الهادي إمام الزيدية في حملاته في اليمن، من مؤلفاته الفقهية: (كتاب المنتخب في الفقه) يضم أسئلة في الفقه وجهت إلى الإمام الهادي وإجابات هذه الأسئلة، وكذلك (كتاب الفنون). ينظر: سزكين، **تاريخ التراث العربي**، مج1، ج2، ص208-209.
- (5) هو أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي (ت303هـ/916م)، محدث وفقهه، صاحب كتاب (السنن) المشهورة ب(سنن النسائي). ينظر: الكندي، **الولادة**، ص524؛ ابن كثير، إسماعيل بن عمر (ت774هـ/1372م). **البداية والنهاية**، تحقيق: عبدالله عبدالحسن التركي، دار هجر، امبابة، ط1419، 1-1998م، ج14، ص794.
- (6) الكندي، **الولادة**، ص556.
- (7) هو الفضل بن الحباب بن محمد بن شعيب بن صخر البصري، من رواة الأخبار والأشعار والأنساب، إمام علامة ولد في سنة 206هـ/821م، روى عن خاله محمد بن سلام الجمحي كتابه (طبقات فحول الشعراء)، وكان أعمى وولي قضاء البصرة، كان من المعمرين فقد عاش أكثر من مائة سنة ومات ليلة الأربعاء في الثالث عشر من شهر ربيع الأول/ الثالث من سبتمبر سنة 305هـ/917م. ينظر: ابن سلام، محمد بن سلام الجمحي (ت231هـ/846م). **طبقات فحول الشعراء**، ج1، تحقيق: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، 1394هـ-1974م، ص3؛ وكيع، محمد بن خلف بن حيان (ت306هـ/918م). **أخبار القضاة**، مراجعة: سعيد محمد اللحام، عالم الكتب، (د. م)، (د. ت)، ج2، ص352 ابن النديم، **الفهرست**، مج1، ج3، ص351.
- (8) الذهبي، **العبر**، ج1، ص449؛ ابن العماد، أبي الفلاح عبدالحلي بن أحمد الحنبلي (ت1089هـ/1678م). **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، تحقيق وتعليق: محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق- بيروت، ط1، 1410هـ-1989م، ج4، ص27.
- (9) هو أبو عبدالله محمد بن سلام بن عبدالله بن سالم البصري، مولى قدامة بن مظعون الجمحي، محدث ومؤرخ وأديب وشاعر، من مؤلفاته: كتاب (طبقات فحول الشعراء)، توفي سنة 231هـ/846م. ينظر: الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، مج3، ص276-280.
- (10) ابن سلام، **طبقات فحول الشعراء**، ج1، ص3.
- (11) ابن النديم، **الفهرست**، مج1، ج3، ص351؛ ياقوت الحموي، ياقوت بن عبدالله (ت626هـ/1229م). **معجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب**، تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1413، 1993م، ج5، ص2172.
- (12) أبو بكر محمد بن خلف بن حيان الضبي، مفسر وفقهه وقاضٍ ومؤرخ وجغرافي، من أشهر مؤلفاته: كتاب (أخبار القضاة وتاريخهم وأحكامهم)، توفي سنة 306هـ/918م. ابن النديم، **الفهرست**، مج1، ج3، ص353.
- (13) الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، مج3، ص127؛ السمعاني، عبدالكريم بن محمد بن منصور (ت562هـ/1166م). **الأنساب**، تحقيق: عبدالرحمن بن يحيى المعلمي اليماني وآخرون، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط2، 1400هـ-1980م، ج8، ص146.
- (14) **سير أعلام النبلاء**، ج14، ص237.

كتب نقد الرجال (الجرح والتعديل) بأنه كان: "أخباري علامة... صدوق"⁽¹⁾. ومن أشهر من روى عنه أحمد بن كامل وغيره خلق كثير⁽²⁾. من مصنفاته: كتاب (أخبار القضاة وتاريخهم وأحكامهم)⁽³⁾، وكتاب (الشريف) وهو من كتب السير والتراجم، ترجم فيه للصحاب والمهاجرين والتابعين وحركة الفتوح الإسلامية في عصر الخلفاء الراشدين والأمويين ورجال حركات الردة وأصحاب القراءات وأصحاب الحديث والنسابون والإخباريون ورواة الشعر ومن اشتغل بالتعليم وولاة العراق وعن الفرق الدينية وغير ذلك، وهو شبيه بكتاب (المعارف) لابن قتيبة⁽⁴⁾، وكتاب (الغرر) روى فيه كثير من الأخبار، ولأبي القاسم الكعبي⁽⁵⁾ كتاب بعنوان (الغرر والنوادر)⁽⁶⁾. أما ابن المرزبان⁽⁷⁾ فقد ترجم للشعراء في كتابيه: (الشعر والشعراء)، و(ألقاب الشعراء)، وفي السير المفردة ترجم (أخبار عبدالله بن جعفر بن أبي طالب)⁽⁸⁾.

ومن ألف في هذا المجال أبو جعفر الطبري⁽⁹⁾ في كتابه (تاريخ الرجال)⁽¹⁰⁾، وذكر السبكي هذا الكتاب بعنوان (تاريخ الرجال من الصحابة والتابعين)⁽¹¹⁾، ولعل أبا جعفر الطبري لم يكتفِ بذكر التابعين فحسب بل تطرَّق إلى تابعي التابعين ومن بعدهم إلى عصره؛ لذلك فتسمية البغدادي لهذا الكتاب هي أكثر قبولاً من تسمية السبكي، وما يؤكد هذا المسار هو ورود اسم الكتاب عند ابن عساكر مطابقاً لما جاء عند البغدادي الذي حمل عنوان (تاريخ الرجال)، وقد بين ابن عساكر أن هذا الكتاب هو كتاب تراجم للرجال من الصحابة والتابعين والخالفين إلى رجاله الذين كتب عنهم⁽¹²⁾.

(1) الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان (ت748هـ/1347م). ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق: علي محمد معوض وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1416هـ-1995م، ج6، ص135؛ ابن حجر، لسان الميزان، ج7، ص120.

(2) ينظر: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، مج3، ص127.

(3) ابن النديم، الفهرست، مج1، ج3، ص353؛ السخاوي، الإعلان بالتبويب، ص193، 207.

(4) ابن النديم، الفهرست، مج1، ج3، ص353؛ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، مج3، ص127.

(5) هو أبو القاسم عبدالله بن أحمد بن محمود البلخي الكعبي، رئيس متكلمي المعتزلة البغداديين، وغُرف أتباعه بالمعتزلة الكعبية، (ت319هـ/931م). ينظر: ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج4، ص1491؛ ابن خلكان، أحمد بن محمد بن أبي بكر (ت681هـ/1282م). وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1390هـ-1970م، مج3، ص45.

(6) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج4، ص1493.

(7) أبو عبدالله محمد بن خلف بن المرزبان بن بسام الآجري الحولي البغدادي (ت309هـ/921م)، من مؤلفاته: (تفضيل الكلاب على أكثر من ليس الثياب) ولعله صنف هذا الكتاب دلالة على وفاء الحيوان أكثر من بعض الناس، وكتاب (الحاوي في علوم القرآن)، وكتاب (ذم الثقلاء)، وكتاب (وصف السيف والقلم)، وكتاب (وصف الفارس والفرس)، وكتاب (الحماسة)، وكتاب (الشتاء والصيف). البغدادي، هدية العارفين، مج2، ص26.

(8) البغدادي، هدية العارفين، مج2، ص26.

(9) هو محمد بن جرير بن يزيد (ت310هـ/923م)، مقرئ، مفسر، محدث، فقيه، نحوي، ومؤرخ من أشهر أئمة العلم في عصره، من أبرز مؤلفاته: (تاريخ الرسل والملوك)، (جامع البيان على تأويل آي القرآن). ينظر: ابن النديم، الفهرست، مج2، ج6، ص119؛ الحموي، معجم الأدباء، ج6، ص2441-2459.

(10) البغدادي، هدية العارفين، مج2، ص27.

(11) أبو نصر عبدالوهاب بن علي بن عبدالكافي (ت771هـ/1370م). طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود محمد الطناحي وعبدالفتاح محمد الحلو، دار إحياء الكتب العربية، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، مصر، ط1، 1383هـ-1964م، ج3، ص121.

(12) علي بن الحسن بن هبة الله (ت571هـ/1175م). تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من واديتها وأهلها، دراسة وتحقيق: محب الدين عمر بن غرامة العمري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1418هـ-1997م، ج52، ص196.

كذلك لأبي جعفر الطبري كتاب سماه (ذيل المذيل) واشتمل هذا الكتاب على تاريخ من قتل أو مات من أصحاب رسول الله ﷺ في حياته أو بعده على ترتيب الأقرب فالأقرب منه ﷺ أو من قبائل قريش ثم انتقل للحديث عن مات من التابعين والسلف بعدهم ثم الخالفين إلى أن وصل شيوخه الذين سمع منهم وتناول أخبارهم ومذاهبهم وغير ذلك⁽¹⁾. وبدأ بإملاء هذا الكتاب بعد سنة 300هـ/912م ووضع في نحو ألف ورقة، وعن أثر هذا الكتاب على التعليم والمتعلمين آنذاك فيشيد ياقوت الحموي بجودة هذا الكتاب وندرة معلوماته عن المصنفات التاريخية الأخرى؛ لذا أقبل طلبة العلم عامة وطلبة علمي الحديث والتاريخ على مجلس أبي جعفر الطبري بكثرة، ومن لم يستطع السماع والكتابة أخذ من قرينه نسخته ونسخ عنها⁽²⁾. وصنف أبو سهل النوبختي⁽³⁾ كتاب (الأنوار في تواريخ الأئمة)⁽⁴⁾، ويظهر من تسمية هذا الكتاب أن كاتبه خصصه لسيرة أئمة أهل البيت بدءاً من الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام.

أما ابن السراج⁽⁵⁾ فقد كتب عن أخبار المحدثين والوزراء والولاة في كتابه الذي سماه (الأخبار)⁽⁶⁾. وله كتاب آخر هو (التاريخ) وهذا الكتاب عبارة عن تراجم للمحدثين قيم فيه المحدثين بالجرح والتعديل⁽⁷⁾.

والجدير ذكره هنا أن العلماء كانوا في مدة البحث يؤرخون لوفياتهم على أضرحة قبورهم، فقد قال الخطيب البغدادي: "قرأت على قبر السراج بنيسابور في لوح عند رأسه مكتوباً: هذا قبر أبي العباس محمد بن إسحاق السراج، مات في سنة ثلاث عشرة وثلاثمائة"⁽⁸⁾.

ومن المؤرخين البغداديين، اليزيدي⁽⁹⁾ الذي صنف كتابين في السير والتراجم، الأول: كتاب (أخبار يزيد بن معاوية)، والثاني: (المفيد في مناقب بني العباس)⁽¹⁰⁾.

ومن المؤرخين الذين كانت لهم بصمة في السير والتراجم حمار العزير⁽¹⁾، فله من الكتب: (المبيضة في أخبار مقاتل آل أبي طالب)، ويظهر أنه تناول في هذا الكتاب من قتل من أسرة الإمام علي بن أبي طالب سواء قتل على أيدي الأمويين أو العباسيين،

(1) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج6، ص2457.

(2) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج6، ص2457.

(3) هو أبو سهل إسماعيل بن علي بن نُوَيْخَت البغدادي المشهور بأبي سهل النوبختي (ت311هـ/923م) - هو خال أبي محمد النوبختي - وأبو سهل من متكلمي الشيعة، من مصنفاته في علم الكلام: كتاب (الرد على أصحاب الصفات)، و(الرد على من قال بالمخلوق). ينظر: ابن النديم، الفهرست، مج2، ج5، ص635؛ النجاشي، أحمد بن علي بن أحمد بن العباس الأسدي الكوفي (ت450هـ/1058م). فهرست أسماء مصنفات الشيعة المشتهر بـ (رجال النجاشي)، شركة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط1، 1431هـ-2010م، ص33-34.

(4) النجاشي، رجال النجاشي، ص33.

(5) محمد بن إسحاق السراج النيسابوري (ت313هـ/925م) - وهو شخص آخر غير ابن السراج البغدادي - نحوي ومؤرخ. ابن الساعي، الدر الثمين، ص162-163.

(6) ابن الساعي، الدر الثمين، ص162-163.

(7) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، مج2، ص59؛ السمعاني، الأنساب، ج3، ص135؛ الصالح، أبو عبدالله محمد بن أحمد بن عبد الهادي الدمشقي (ت744هـ/1343م). طبقات علماء الحديث، تحقيق: أكرم البوشي وإبراهيم الزبيق، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1417، 2هـ-1996م، ج2، ص447-448؛ سركين، تاريخ التراث العربي، مج1، ج1، ص341.

(8) تاريخ بغداد، مج2، ص62.

(9) أبو عبدالله محمد بن العباس بن محمد بن أبي محمد اليزيدي البغدادي (ت313هـ/925م)، مؤرخ ونحوي. ينظر: البغدادي، هدية العارفين، مج2، ص29-30.

(10) البغدادي، هدية العارفين، مج2، ص29-30.

و(أخبار أبي ثؤاس⁽²⁾)، و(مثالب أبي ثؤاس)، كتاب (أخبار ابن الرومي⁽³⁾ والاختيار من شعره)⁽⁴⁾، وكتاب (أخبار معاوية)، يقصد به أول الخلفاء الأمويين معاوية بن أبي سفيان، و(أخبار حُجْر عَدِي⁽⁵⁾) وله مجموعة من الرسائل، منها: (رسالة في بني أمية) ولعله تناول فيها خلفاء بني أمية لا سيما من قام منهم بتتبع العلويين وسجنهم وقتلهم، و(رسالة في مثالب معاوية)⁽⁶⁾. وروى ابن شقير⁽⁷⁾ عن أبي عَصيدة تصانيف الواقدي⁽⁸⁾ في (المغازي) (والسير) وغير ذلك، وكان ممن اشتهر برواياتها في مدة البحث⁽⁹⁾ وكان الدار قطني⁽¹⁰⁾ أحد الذين رَوَوْا عن ابن شقير في المغازي والسير⁽¹¹⁾. وابن كيسان⁽¹²⁾ له كتاب (مصاييح الكتاب)⁽¹⁾، ويبدو أنه

(1) العزيز هو نبي من أنبياء بني إسرائيل، خاصم ربه بأن أسأل من دماء بني إسرائيل على يدي الملك البابلي نبوخذ نصر سبعين ألف دم، فأوحى الله سبحانه وتعالى إليه لئن لم يترك مجادلته في قضائه عز وجل سيمحوه من ديوان النبوة، فأطلق علي بن العباس المشهور بابن الرومي على أبي العباس أحمد بن عبيدالله بن محمد بن عمار الثقفي الكاتب (ت314هـ/926م) هذا الاسم أو النعت لكثرة تسخط أبي العباس لما تجري به الأقدار من فقر وفاقة. ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج1، ص364.

(2) هو الحسن بن هانئ بن عبد الأول بن صباح الحكمي (146-198هـ/763-814م)، شاعر العراق في عصره، ولد في الأهواز ونشأ بالبصرة ورحل إلى بغداد واتصل فيها بمعاصريه من الخلفاء العباسيين بالتقرب إليهم من خلال مدحهم، له (ديوان شعر). ينظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج2، ص95-104؛ الجبوري، كامل سلمان. معجم الشعراء من العصر الجاهلي حتى سنة 2002م، ج2، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1424هـ/2002م، ص81-82.

(3) هو أبو الحسن علي بن العباس بن جريح الرومي (221-283هـ/836-896م)، شاعر كبير، من طبقة بشار والمتنبي، ولد ونشأ ببغداد، ومات فيها مسموماً على يد وزير الخليفة المعتضد بالله القاسم بن عبيدالله؛ لأن ابن الرومي قد هجاه، له (ديوان شعر). ينظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج3، ص358-361؛ الجبوري، معجم الشعراء، ج3، ص445.

(4) ابن النديم، الفهرست، مج2، ج4، ص459؛ ابن الساعي، الدر الثمين، ص269.

(5) هو حجر بن عدي بن جبلة بن عدي الكندي، ويسمى حُجْر الخير، صحابي شجاع، وشهد معركة القادسية، وهو الذي افتتح مَرَجَ عَدْرَاءَ بغوطة دمشق، توفي سنة 51هـ/671م. ينظر: ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع (ت230هـ/845م). كتاب الطبقات الكبير، تحقيق: علي محمد عمر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1421هـ-2001م، ج8، ص337-340.

(6) ابن النديم، الفهرست، مج2، ج4، ص459؛ ابن الساعي، الدر الثمين، ص269.

(7) هو أبو بكر عبدالله بن محمد بن شقير (ت317هـ/929م)، نحوي ومؤرخ، من أشهر علماء بغداد في تدريس علمي النحو والتاريخ. ينظر: القفطي، أبي الحسن علي بن يوسف (ت624هـ/1227م). إنباه الرواة على أنباه النحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل، دار الفكر العربي، القاهرة، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط1، 1406هـ - 1986م، ج2، ص135.

(8) هو محمد بن عمر بن واقد الأسلمي، مؤرخ وقاضي، له عدة مؤلفات منها: (التاريخ الكبير)، وكتاب (السيرة)، وكتاب (المغازي)، وكتاب (الطبقات)، توفي سنة 207هـ/822م. ينظر: ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع (ت230هـ/845م). الطبقات الصغير، تحقيق وضبط وتعليق: بشار عواد معروف ومحمد زاهد جول، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط1، 1430هـ - 2009م، مج1، ص269؛ وكيع، أخبار القضاة، ج4، ص660؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج9، ص454-469.

(9) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، مج5، ص141-142؛ القفطي، إنباه الرواة، ج1، ص69-70؛ ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج1، ص232؛ الصفدي، الوافي بالوفيات، ج6، ص217.

(10) هو أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن دينار بن عبدالله البغدادي (305-385هـ/918-995م)، منسوب إلى دار الفطن - وهي محلة كبيرة من محالّ بغداد خربت - مقرئ، محدث، وفقهه. ينظر: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، مج13، ص487-488؛ السمعاني، الأنساب، ج5، ص245-246.

(11) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، مج5، ص141-142.

(12) أبو الحسن محمد بن أحمد بن محمد بن كيسان (ت320هـ/932م)، مقرئ ونحوي، له كتاب (القراءات)، وكتاب آخر في علم التجويد هو كتاب (الوقف والابتداء)، وكتاب (الكافي في النحو). ينظر: أبي الطيب اللغوي، عبدالواحد بن علي (ت351هـ/962م). مراتب النحويين، تحقيق

كتاب تراجم لأبرز الكُتّاب منذ عصر الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم حتى العصر العباسي الثاني، وقد نعتهم بالمصاييح للدور الكبير الذي أسهموا به في بناء الدولة والحفاظ على أمنها ومواردها وإنجازاتها في مختلف ميادين الحياة.

ومن محدثي الموصل ومؤرخيها الذين كتبوا في السير والتراجم أبو يعلى الموصلي⁽²⁾ في كتابيه: (معجم الصحابة)⁽³⁾ و(معجم الشيوخ) وهذا الكتاب هو تراجم لشيوخه في ثلاثة أجزاء⁽⁴⁾.

برز أبو القاسم البغوي⁽⁵⁾ في هذا الجانب من خلال مؤلفاته التي تذكر الدراسة منها: كتاب (معجم الصحابة)⁽⁶⁾ وكتاب (تأريخ وفاة الشيوخ) ويقصد به أنه دَوَّن تواريخ وفاة شيوخه، وكتاب (حكاية شعبة)⁽⁷⁾ وعمرو بن مُرَّة⁽⁸⁾⁽⁹⁾، و(حكايات شعبية وغيره)⁽¹⁰⁾.

من أبرز العلماء الذين أروخوا للصحابة رضي الله عنهم في معاجم خصصت كتراجم لهم هو ابن قانع⁽¹¹⁾ في كتابه (معجم الصحابة)⁽¹²⁾.

ومن فقهاء المذهب الحنفي الذين أسهموا في مجال السير والتراجم الحماني⁽¹³⁾ الذي صنف كتاباً عن (مناقب الإمام أبي حنيفة)⁽¹⁾. ومنهم أبو جعفر الطحاوي⁽²⁾ فله كتاب (عقدو المرجان في مناقب أبي حنيفة النعمان)⁽³⁾. ومن المؤرخين الذين تناولوا سيرة الخلفاء: الدُّولابي⁽⁴⁾ حيث له كتاب (أخبار الخلفاء)⁽⁵⁾.

وتعليق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة نخضة مصر، القاهرة، 1375هـ-1955م، ص85، 86؛ القفطي، انباه الرواة، ج3، ص58-59؛ ابن الساعي، الدر الثمين، ص99.

(1) ياقوت الحموي، معجم الأديباء، ج5، ص2307؛ ابن الساعي، الدر الثمين، ص99.

(2) أحمد بن علي بن المثنى بن يحيى بن عيسى بن هلال التميمي الموصلي (210-307هـ/825-919م)، محدث ومؤرخ، وقد اشتهر بأنه محدث الجزيرة، من مؤلفاته: (المسند الكبير). الصالحى، طبقات علماء الحديث، ج2، ص428-429.

(3) البغدادي، هدية العارفين، مج1، ص57.

(4) الصالحى، طبقات علماء الحديث، ج2، ص428.

(5) هو عبدالله بن محمد بن عبدالعزيز بن المرزبان بن سابور بن شاهنشاه ابن بنت أحمد بن منيع (214-317هـ/829-929م)، محدث وفقهه بغدادي حنبلي المذهب. ينظر: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، مج11، ص325؛ السمعاني، الأنساب، ج2، ص255؛ البغدادي، هدية العارفين، ص444؛ سزكين، تاريخ التراث العربي، مج1، ج1، ص346.

(6) السمعاني، الأنساب، ج2، ص255؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج14، ص442. وقد قامت بنشره دار البيان الكويتية في خمسة أجزاء بتحقيق محمد الجكني.

(7) هو أبو إسحاق شعبة بن الحجاج بن الورد الأزدي العتكي الواسطي (80-160هـ)، محدث البصرة وناقدها في عصره، وهو أول من جَرَّح وعدَّل في رواة الحديث، ولُقِّبَ بأُمير المؤمنين في علم الحديث. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج7، ص202-228.

(8) هو أبو عبدالله عمرو بن مُرَّة بن عبدالله بن طارق بن الحارث بن سلمة المرادي الكوفي، فقيه ومحدث، توفي سنة 118هـ. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج5، ص196-200.

(9) سزكين، تاريخ التراث العربي، مج1، ج1، ص346.

(10) البغدادي، هدية العارفين، مج1، ص444.

(11) أبو الحسين عبد الباقي بن قانع بن مرزوق الأموي مولا هم البغدادي، ولد في السادس والعشرين من شهر ذي القعدة سنة 265هـ/ العشرين من شهر يوليو سنة 879م، كان واسع الرحلة كثير الحديث، بصيراً به، كان من مدرسة الرأي والقياس، وقد وُصِفَ بأنه من أهل العلم والدراية والفهم، توفي سنة 351هـ/962م. ينظر: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، مج12، ص375-377.

(12) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج15، ص526.

(13) هو أبو العباس أحمد بن الصلت بن المغلس (ت308هـ/920م) المعروف بـ(الحماني). البغدادي، هدية العارفين، مج1، ص57.

ومن العلماء المسلمين أبو زيد البلخي⁽⁶⁾ الذي ألّف كتاب (اختيار السّير)⁽⁷⁾، وكتاب (الأسماء والكنى والألقاب)⁽⁸⁾ وكتاب (صفات الأمم)⁽⁹⁾.

من العلماء الموسوعيين في عصر البحث نفطويه⁽¹⁰⁾ الذي أجاد علوماً كثيرة. وفي سياق التاريخ وصفته كتب التراجم بأنه كان مُتقن الحفظ للسّير وأيام الناس وتواريخ الزمان، ووفاة العلماء⁽¹¹⁾. ففي السير والتراجم له كتاب (التاريخ)⁽¹²⁾، ويبدو أنه عن تاريخ الخلفاء بدءاً من تاريخ الخلفاء الراشدين مروراً بالأمويين وصولاً إلى العباسيين، فقد ذكر الذهبي هذا الكتاب بعنوان (تاريخ الخلفاء) وأنه كتبه في مجلدين⁽¹³⁾. ووصف المسعودي هذا الكتاب بأنه: "محشو من ملاححة [ملاحات] كُتِب الخاصة مملوءة من

(1) البغدادي، هدية العارفين، مج1، ص57.

(2) أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن مسلمة الطحاوي الأزدي المصري (239-321هـ/854-933م)، فقيه وقاضي، من مؤلفاته: كتابي (الشروط الصغير) و(الشروط الكبير). ينظر: الكندي، الولاة، ص528؛ ابن النديم، الفهرست، مج2، ج6، ص32؛ البغدادي، هدية العارفين، مج1، ص58.

(3) البغدادي، هدية العارفين، مج1، ص58.

(4) دُولاب: أسماء لعدة مواضع ويقصد بها هنا قرية من قرى الري، وهو أبو بشر محمد بن أحمد بن حماد الأنصاري الرازي الدُولابي، ولد سنة 224هـ/839م بالقرب من دُولاب وأصل أبيه من بغداد ولكنه نشأ في الري وعاش بعد ذلك في مصر، كان مؤرخاً ومحدثاً ثقة، وتوفي أثناء تأديته فريضة الحج بالعرج بين مكة والمدينة في شهر ذي القعدة سنة 310هـ/مارس923م. ينظر: ابن الجوزي، المنتظم، ج13، ص213-214؛ ياقوت الحموي، ياقوت بن عبد الله (ت626هـ/1229م). معجم البلدان، دار صادر، بيروت، 1397هـ-1977م، مج2، ص485؛ سزكين، تاريخ التراث العربي، مج1، ج1، ص338.

(5) البغدادي، هدية العارفين، مج2، ص31.

(6) هو أحمد بن سهل، ولد بمدينة بلخ بقرية تدعى شامستيان حوالي سنة 235هـ/849م، عمل في بداية حياته العلمية معلماً للصبيان، وتدرج في العلم حتى أصبح ذا مكانة علمية مرموقة ومرتبة عليّة، توفي سنة 322هـ/934م ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج1، ص259، 274، 275.

(7) ابن النديم، الفهرست، مج1، ج2، ص247، مج1، ج3، ص429.

(8) ابن النديم، الفهرست، مج1، ج3، ص430؛ السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر محمد(ت911هـ/1505م). بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل، دار الفكر، مصر، ط2، 1399هـ-1979م، ج1، ص311.

(9) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج1، ص275.

(10) هو أبو عبد الله إبراهيم بن محمد بن عرفة بن سليمان بن المغيرة بن حبيب بن المهلب العتكي الأزدي (244-323هـ/839-934م)، ينتمي نفطويه لأسرة علمية؛ فجده لأمه كان محدثاً، لقب نفطويه لدمامته وأدمته تشبيهاً له بالنفط؛ إذ كان أسود اللون وقدر اللقب على مثال سبويه؛ لأنه كان ينسب في النحو إليه، من مؤلفاته: كتاب (المصادر)، وكتاب (إعراب القرآن). ينظر: ابن النديم، الفهرست، مج1، ج2، ص251؛ ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج1، ص114؛ ابن عبد المجيد، عبد الباقي بن عبد المجيد اليماني (ت743هـ/1342م). إشارة التعيين في تراجم النحاة واللغويين، تحقيق: عبد المجيد دياب، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، شركة الطباعة العربية السعودية، الرياض، ط1، 1406هـ-1986م، ص15.

(11) القفطي، إنباه الرواة، ج1، ص216؛ ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج1، ص115.

(12) ابن النديم، الفهرست، مج1، ج2، ص250؛ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، مج7، ص94؛ القفطي، إنباه الرواة، ج1، ص215.

(13) محمد بن أحمد بن عثمان(ت748هـ/1347م). معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار، تحقيق: طيّار آلي قولا، (د.ن)، استانبول، 1416هـ-1995م، ج2، ص545.

فوائد السادة"⁽¹⁾. ومدح المسعودي مؤلف هذا الكتاب بأنه: "أحسن أهل عصره تأليفاً وأملحهم تصنيفاً"⁽²⁾. وله كتاب (مناقب الشافعي)⁽³⁾، وكتاب (رياض النعيم) وهو كتاب في أحوال الرجال والتاريخ⁽⁴⁾.

واهتم الشاعر جحظة⁽⁵⁾ بوضع تراجم لفئة من المجتمع العباسي آنذاك وهم جماعة المغنين والمغنيات وبخاصة من اشتهر بضرب العود، وقد تأثر بعض الخلفاء العباسيين بهذه الفئة كالحليفة الواثق بالله⁽⁶⁾ الذي كان ماهراً بضرب العود⁽⁷⁾ وقد عنون جحظة كتابه بـ(كتاب الطُّنبوريين)⁽⁸⁾⁽⁹⁾. أيضاً كتب جحظة أخبار الخليفة المعتمد على الله⁽¹⁰⁾ في كتاب (ما شاهده من أمر المعتمد)⁽¹¹⁾، ولعله دون مشاهداته اليومية للأحداث في زمن خلافة المعتمد على الله. كذلك ممن كتبوا في التراجم والسير الخزاز⁽¹²⁾ صاحب كتابي: (أخبار أعيان الحُكَّام)⁽¹³⁾، ترجم فيه للشخصيات التي اشتهرت بالتجارة وتقلدت مناصب إدارية، وأبرز محاسنها ومساوئها. وكتاب (السَّريّ)⁽¹⁴⁾ الذهبيات والمسكيات⁽¹⁾ وهو كتاب تراجم للجواري اللواتي تميزن في العصرين الأموي والعباسي.

(1) علي بن الحسين بن علي (ت346هـ/957م). **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، عناية ومراجعة: كمال حسن مرعي، المكتبة العصرية، صيدا- بيروت، ط1، 1425هـ-2005م، ج1، ص13.

(2) **مروج الذهب**، ج1، ص13.

(3) الموسوي، محمد بن باقر (ت1313هـ/1895م). **روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات**، الدار الإسلامية، بيروت، ط1، 1411هـ-1991م، ج1، ص43.

(4) الموسوي، **روضات الجنات**، ج1، ص43.

(5) هو أبو الحسن أحمد بن جعفر بن موسى بن يحيى بن خالد البرمكي (224-324هـ/838-935م)، شاعر عباسي، وكان قبيح المنظر ناتئ العينين فلقب بجحظة، وكان طنبورياً حاذقاً يصوغ اللحن ويجود الغناء، له (ديوان شعر) وقد ضاع أكثره، له شعر في العتاب أصبح يُضرب به المثل لرقته ولطفه فيقال (عتاب جحظة). الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل النيسابوري (ت429هـ/1037م). **ثمار القلوب في المضاف والمنسوب**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، 1405هـ-1985م، ص228؛ مراد، يحيى. **معجم تراجم الشعراء الكبار**، دار الحديث، القاهرة، 1427هـ-2006م، ج1، ص312.

(6) أبو جعفر هارون بن المعتصم بن الرشيد (227-232هـ/842-846م)، شاعر وخليفة للمسلمين تولى الخلافة من سنة 227هـ/842م إلى سنة 232هـ/846م، قام بتلحين ما يقارب مائة لحن موسيقي بآلة العود. ينظر: السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر محمد (ت911هـ/1505م). **تاريخ الخلفاء**، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1424هـ-2003م، ص270-274.

(7) ابن الأثير، عز الدين أبي الحسن علي بن أبي الكرم محمد الشيباني (ت630هـ/1232م). **الكامل في التاريخ**، مراجعة وتصحيح: محمد يوسف الدقاق، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1407هـ-1987م، ج6، ص93؛ الكبي، زهير. **موسوعة خلفاء المسلمين**، دار الفكر العربي، بيروت، ط1، 1415هـ-1994م، ج2، ص48.

(8) الطُّنبُورُ والطُّنبَارُ كلمة فارسية مُعَرَّبَةٌ، ويقصد بها آلة العود، ومن يضرب على آلة العود يطلق عليه طُّنبورًا. ينظر: ابن منظور، **لسان العرب**، ج4، ص504؛ الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني (ت1205هـ/1791م). **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق: عبدالستار أحمد وإبراهيم التزوي، مراجعة: مصطفى حجازي وآخرون، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1391هـ-1971م، 1421هـ-2000م، ج12، ص438.

(9) ابن النديم، **الفهرست**، مج2، ج3، ص449، 450؛ البغدادي، **هدية العارفين**، مج1، ص59.

(10) هو أبو العباس أحمد بن المتوكل بن المعتصم بن الرشيد تولى الخلافة سنة 256هـ/870م إلى 279هـ/892م كان أخوه الموفق هو من يدير شؤون الدولة وليس للمعتمد من الخلافة إلا اسمها والدعاء والخطبة من على منابر المساجد. ينظر: السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، ص289-292.

(11) ابن النديم، **الفهرست**، مج2، ج3، ص450؛ البغدادي، **هدية العارفين**، مج1، ص60.

(12) هو أبو الحسين عبدالله بن محمد بن سفيان، مقرر ومؤرخ وأديب ونحوي ولغوي، ثقة، من مؤلفاته: كتاب (المختصر في علم العربية)، توفي سنة 325هـ/937م. ابن النديم، **الفهرست**، مج1، ج2، ص252-253؛ الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، مج11، ص343-344.

(13) ابن النديم، **الفهرست**، مج1، ج2، ص252؛ الصفدي، **الوافي بالوفيات**، ج17، ص285.

(14) السَّريّ: جمع السَّرِيَّة، وهم الجواري النفائس الذين يدخلن السرور إلى قلب الرجل. ينظر: الزبيدي، **تاج العروس**، ج12، ص13-14.

ومنهم - أيضًا - ابن أبي الأزر⁽²⁾ فقد كانت له كتب تراجم وسير كثيرة، منها: (كتاب عُقلاء المجانين)، و(كتاب الهرج⁽³⁾ والمرج⁽⁴⁾ في أخبار المستعين والمعتز⁽⁵⁾). تناول فيه خلافة المستعين بالله⁽⁶⁾ ثم أخبار الحرب التي دارت بين المعتز بالله⁽⁷⁾ وعمه المستعين الذي أراد الوصول إلى الخلافة وقد تمكن من الوصول إليها بعد بضعة أشهر من الحرب التي جرت بينهما وفق صلح جرى بين الجانبين، من بنوده حفظ أمن وسلامة المستعين مقابل تنازله بالخلافة لابن أخيه المعتز لكن تم الغدر بالمستعين وقتله⁽⁸⁾. وبالرغم من أن أبا الطيب ابن الوشاء⁽⁹⁾ كان نحويًا لكن الغالب على تصنيفه كتب الأخبار⁽¹⁰⁾، فقد وُصِفَ بأنه كان حسن التصنيف، مليح الأخبار⁽¹¹⁾. كما وصفت مصنفاته الإخبارية بأنها منقحة⁽¹²⁾، ووصف ابن كثير مصنفاته الإخبارية بأنها: "مليحة"⁽¹³⁾. من مؤلفاته: كتاب (أخبار الزنج) تحدث فيه عن ثورة الزنج التي بدأت في عهد الخليفة العباسي المهتدي بالله⁽¹⁴⁾ سنة 255هـ وانتهت في عهد الخليفة المعتمد على الله سنة 270هـ. وكتاب (وصايا ملوك العرب وأبناء الملوك من أولاد الملك قحطان بن هود النبي)⁽¹⁵⁾ أو (وصايا ملوك العرب في الجاهلية)⁽¹⁶⁾. وكتاب (أخبار بلغاء بني

- (1) ابن النديم، **الفهرست**، مج1، ج2، ص252.
- (2) أبو بكر محمد بن مزيّد بن محمود بن منصور بن راشد بن نَعَشَةِ الخُزَاعِي (ت325هـ/937م)، محدث ونحوي وشاعر ومؤرخ، توفي في شهر ربيع الآخر/ فبراير - مارس. ينظر: الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، مج4، ص464-468؛ الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج15، ص41-42.
- (3) الهرج: أصل الهرج الكثرة في الشيء، لها عدة معاني منها: الفتنة، شدة القتل وكثرته، اختلاط الأمور، الكثرة في المشي والاتساع. ينظر: ابن منظور، **لسان العرب**، مج2، ص389.
- (4) المرج: الفتنة المشكّلة، ويأتي بمعنى الفساد أو القلق أو الخلط. ينظر: ابن منظور، **لسان العرب**، مج2، ص365.
- (5) ابن الساعي، **الدر الثمين**، ص137.
- (6) هو أبو العباس أحمد بن المعتصم بالله بن الرشيد، تولى الخلافة من سنة 248هـ/862م إلى سنة 252هـ/866م. ينظر: السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، ص284-285.
- (7) أبو عبدالله محمد بن المتوكل على الله بن المعتصم تولى الخلافة من سنة 252هـ/866م إلى سنة 255هـ/869م. ينظر: السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، ص285-286.
- (8) ينظر: الطبري، أبي جعفر محمد بن جرير بن يزيد (ت310هـ/923م). **تاريخ الرسل والملوك (تاريخ الطبري)**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1387هـ-1967م، ج9، ص337-364.
- (9) هو محمد بن أحمد بن إسحاق الأعرابي (ت325هـ/937م)، نحوي ومؤرخ وأديب ورياضي، والوشاء نسبة إلى بيع الوشي، وهو نوع من الثياب المعمولة من الحرير. السمعاني، **الأنساب**، ج12، ص270.
- (10) ابن النديم، **الفهرست**، مج1، ج2، ص263.
- (11) الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، مج2، ص63.
- (12) ابن قاضي شهبه، أبو بكر تقي الدين بن أحمد الأسدي (ت851هـ/1447م). **طبقات النحاة واللغويين**، تحقيق: محسن غياض، مطبعة النعمان وجامعة بغداد، 1394هـ-1974م، ص70.
- (13) **البداية والنهاية**، ج15، ص104.
- (14) هو أبو إسحاق محمد بن الواثق بالله بن المعتصم بن الرشيد، تولى الخلافة من سنة 255-256هـ. ينظر: السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، ص287-288.
- (15) بروكلمان، كارل (ت1376هـ/1956م). **تاريخ الأدب العربي**، ترجمة: عبدالحليم النجار، دار المعارف، القاهرة، ط5، 1403هـ-1983م، ج2، ص237.
- (16) صالحة، محمد عيسى. **المعجم الشامل للتراث العربي المطبوع**، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، معهد المخطوطات العربية، القاهرة، 1415هـ-1995م، ج5، ص238. وطبع ببغداد بمطبعة الشايبندر سنة 1332هـ/1913م في 40 صفحة.

هاشم⁽¹⁾، وكتاب (أخبار المظتفات)⁽²⁾، وله كتاب (القَيَان)⁽³⁾ وهو كتاب تراجم للعبيد والإماء اللواتي اشتهرن بالأدب والشعر والغناء.

ومن ألف في هذا المجال ابن أبي حاتم⁽⁴⁾ (كتاب الجرح والتعديل) وهو كتاب في مجال الحديث، لكنه يدخل في إطار كتب التراجم فهو في هذا الكتاب ترجم لرواة الحديث، كما أن ابن أبي حاتم صنف في السير الذاتية، إذ له كتاب في (فضائل الإمام أحمد بن حنبل)⁽⁵⁾ كذلك كتاب (مناقب الشافعي)⁽⁶⁾.

ومن مؤلفات الجُلُودِي⁽⁷⁾ في هذا النمط التدويني: كتاب (أخبار خالد بن صفوان)⁽⁸⁾، وكتاب (أخبار العجاج)⁽⁹⁾ ورؤبة بن العجاج⁽¹⁰⁾⁽¹¹⁾، له كتب كثيرة عن سيرة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام وأخباره⁽¹²⁾، وكذلك كتب عن سيرة عبد الله بن العباس عليه السلام ومؤلفاته التاريخية وغيرها⁽¹³⁾، وله مؤلفات إخبارية عن آل البيت وغيرهم⁽¹⁴⁾. ومن الإخباريين الدوري⁽¹⁵⁾ الذي له كتاب (أخبار الصبيان)⁽¹⁶⁾ ولعله تناول فيه طرق تعليم الصبيان في المكتب وقصصًا من نجابة بعضهم وتميزهم في علم من العلوم أو في عدة علوم.

(1) ينظر: الوشاء، أبو الطيب محمد بن أحمد بن إسحاق الأعرابي (ت325هـ/937م). الممدود والمقصور، تحقيق وتقديم وتعليق: رمضان عبدالنواب، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1979م، مقدمة المحقق، ص11.

(2) ابن النديم، الفهرست، مج1، ج2، ص263؛ الففطي، إنباه الرواة، ج3، ص62.

(3) الوشاء، الممدود والمقصور، مقدمة المحقق، ص13. والقَيَان: جمع كلمة (القَيْن) ومعناها الحداد، وتعني أيضًا العبد، والقَيْنَة: الأمة مُعَيَّنة كانت أو غير مغنية. ينظر: الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر (ت بعد666هـ/1268م). مختار الصحاح، مكتبة لبنان، بيروت، 1406هـ-1986م، ص233.

(4) أبو محمد عبدالرحمن بن محمد بن إدريس الرازي (240-327هـ/854-938م)، محدث، عارف بالرجال، فقيه، أصولي، متكلم، مفسر، أحد مشاهير المحدثين في عصره، وأخذ الجرح والتعديل عن أبيه وعن أبي زرعة، من مؤلفاته: كتاب (الشُّنَّة)، و(الفوائد الكبير). ينظر: ابن أبي يعلى، أبو الحسين محمد بن أبي يعلى الفراء البغدادي الحنبلي (ت526هـ/1132م). طبقات الحنابلة، تحقيق وتقديم وتعليق: عبدالرحمن بن سليمان العثيمين، الأمانة العامة للاحتفال بمرور مائة عام على تأسيس المملكة العربية السعودية، الرياض، 1419هـ-1999م، ج3، ص103-105؛ كحالة، عمر رضا. معجم المؤلفين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1414هـ-1993م، ج2، ص109.

(5) ابن أبي يعلى، طبقات الحنابلة، ج3، ص104.

(6) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج3، ص325.

(7) هو أبو أحمد عبدالعزيز بن يحيى بن أحمد بن عيسى (ت بعد330هـ/941م)، أخباري من أهل البصرة، صاحب سِيَر وروايات، وهو من تلامذة أبي جعفر الطبري. ينظر: ابن النديم، الفهرست، مج1، ج3، ص356؛ النجاشي، رجال النجاشي، ص231.

(8) هو أبو صفوان خالد بن صفوان بن الأهمم المُنْقَرِي، لغوي من أهل البصرة، عاش في أيام الدولة الأموية، ولا يُعرف تاريخ وفاته. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج6، ص226.

(9) هو أبو الشعثاء عبدالله بن رؤبة بن ليبد بن صخر السعدي التميمي، شاعر من شعراء الجاهلية ثم أسلم وامتد عمره إلى أيام الخليفة الأموي الوليد بن عبدالملك، له (ديوان) طبع في مجلدين، توفي سنة90هـ. الزركلي، الأعلام، ج4، ص86-87.

(10) رؤبة بن العجاج التميمي، من أعراب البصرة، ومعنى رؤبة قطعة من الخشب جمعها رثاب، كان رؤبة رأساً في اللغة، سمع أباه والنسابة البكري، روى عنه يحيى القطان والنَّضَر بن شُمَيْل وغيرهما، توفي سنة145هـ/762م. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج6، ص162.

(11) ابن النديم، الفهرست، مج1، ج3، ص356.

(12) ينظر: النجاشي، رجال النجاشي، ص231-232.

(13) ينظر: النجاشي، رجال النجاشي، ص232.

(14) ينظر: النجاشي، رجال النجاشي، ص233-234.

(15) محمد بن مخلد بن حفص العطار الدوري (ت331هـ/943م). حاجي خليفة، كشف الظنون، مج1، ص27.

(16) حاجي خليفة، كشف الظنون، مج1، ص27.

من فضلاء المؤرخين المصريين ابن الداية⁽¹⁾، فمن مؤلفاته في السير والتراجم: كتاب (سيرة أحمد بن طولون⁽²⁾)، وكتاب (أخبار الأطباء)، وكتاب (أخبار غلمان ابن طولون)، وكتاب (أخبار المنجمين)، وكتاب (أخبار إبراهيم بن المهدي⁽³⁾)⁽⁴⁾، وله كتاب (سيرة أبي الجيش خمارويه⁽⁵⁾ بن أحمد بن طولون)، وكتاب (سيرة هارون بن أبي الجيش⁽⁶⁾) وكتاب (أخبار الطب⁽⁷⁾) ولعله ترجم لأشهر الأطباء المسلمين منذ صدر الإسلام حتى عصره.

ومنهم الجهشيار⁽⁸⁾ فقد ذكر المسعودي بأنه صنف أخبار الخليفة المقتدر بالله⁽⁹⁾ في ألوف من الأوراق، ووقع إلى المسعودي منها أجزاء يسيرة، وأن المسعودي قد تأكد من صحة هذا الخبر من أهل الدراية والمعرفة بذلك فأخبروه بأن الجهشيار صنف أخبار الخليفة المقتدر بالله في ألف ورقة⁽¹⁰⁾. وذكر ابن النديم بأن الجهشيار ابتداء بتأليف كتاب اختار فيه ألف سمر من أسماء العرب والعجم والروم وغيرهم، وجعل كل جزء قائم بذاته لا يعلّق بغيره، وأن المنهج الذي اتبعه في هذا الكتاب فهو أنه أحضر المسامرين فأخذ عنهم أحسن ما يعرفون ويحسنون، واختار من الكتب المصنفة في الأسماء والخرافات ما حلا بنفسه، وأن الجهشيار كان فاضلاً فاجتمع له من ذلك أربعمئة وثمانون ليلة، كل ليلة سمر تام، يحتوي على خمسين ورقة وأقل وأكثر⁽¹¹⁾. ثم

(1) هو أبو جعفر أحمد بن يوسف بن إبراهيم (ت 330هـ/942م)، كان متفنناً في علوم كثيرة منها: الأدب، والطب، والفلك، والحساب. ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج2، ص557، 559؛ ابن الساعي، الدر الثمين، ص295، 296.

(2) هو أبو العباس أحمد بن طولون (220-270هـ/835-884م)، قائد تركي خدم في جيش الخليفة العباسي المتوكل على الله، وهو مؤسس الدولة الطولونية في مصر، بنى جامعاً في القاهرة تُنسب إليه، كذلك قلعة يافا بفلسطين. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج13، ص94-96؛ الزركلي، الأعلام، ج1، ص140.

(3) هو إبراهيم بن محمد المهدي بن أبي جعفر المنصور بن محمد بن علي بن عبدالله بن عباس بن عبدالمطلب، أول نابغ نبغ من أولاد الخلفاء العباسيين، أمه شكلة من طبرستان، ولد سنة 162هـ/779م، أديب وشاعر، من مؤلفاته: (ديوان شعر)، وكتاب (أدب إبراهيم)، و(كتاب الطيب)، و(كتاب الغناء)، توفي سنة 224هـ/839م. ابن النديم، الفهرست، مج3، ج7، ص357-358.

(4) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج2، ص559، 560؛ ابن الساعي، الدر الثمين، ص296.

(5) هو حمّارويه بن أحمد بن طولون التركي، تولى حكم الدولة الطولونية في مصر والشام بعد وفاة أبيه سنة 270هـ/883م واستمر في الحكم إلى سنة 282هـ/895م، وقد تزوج الخليفة العباسي المعتضد بالله من ابنة خمارويه. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج13، ص446-448.

(6) هو أبو موسى هارون بن حمّارويه بن أحمد بن طولون التركي، تولى حكم الدولة الطولونية في مصر والشام بعد وفاة أخيه جيش سنة 284هـ/897م واستمر في الحكم إلى سنة 292هـ/904م، دخل في حرب مع الدولة العباسية منذ سنة 289هـ/901م إلى سنة وفاته، إذ قتله عمّاه: شيبان وعدي. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج14، ص17-18.

(7) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج2، ص559، 560.

(8) نسبته إلى جهشيار لأن أباه كان يخدم القائد أبا الحسن علي بن جهشيار حاجب الموفق وكان خصيصاً به فنسب إليه، وهو أبو عبدالله محمد بن عبدوس بن عبدالله (ت 331هـ/943م)، أحد الكتّاب الإخباريين المترسلين، أصله من الكوفة، نشأ مع أبيه في بغداد وكان أبوه حاجباً للوزير علي بن عيسى، فخلفه على الحجابة له، ثم للوزير حامد بن العباس في خلافة المقتدر بالله. ينظر: ابن النديم، الفهرست، مج1، ج3، ص394؛ ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج6، 2568؛ الصفدي، الوافي بالوفيات، ج3، ص167.

(9) هو أبو الفضل جعفر بن المعتضد بن الموفق، تولى الخلافة بعد وفاة أخيه المكتفي سنة 295هـ/908 واستمر في الحكم إلى سنة 320هـ/932م. ينظر: السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص300-305.

(10) مروج الذهب، ج4، ص233.

(11) الفهرست، مج3، ج8، ص323.

أنه توفي في يوم الأحد السابع عشر من ذي القعدة الموافق للثالث والعشرين من شهر يوليو⁽¹⁾ قبل استيفاء ما في نفسه من تكميمه ألف سمر، وقد رأى ابن النديم عدة أجزاء من تلك الأسمار⁽²⁾.

ومن كبار علماء هذه المدة أبي بكر الصولي⁽³⁾، فمن مؤلفاته: كتاب (أخبار ابن هرمة⁽⁴⁾ الشاعر)، وكتاب (أخبار أبي تمام⁽⁵⁾)، و(أخبار أبي عمرو بن العلاء⁽⁶⁾)، و(أخبار إسحاق بن إبراهيم الموصلي⁽⁷⁾)، وكتاب (أخبار القرامطة) وهو في هذا الكتاب يعد شاهد عيان على كثير من هذه الأخبار التي عرضها في كتابه؛ لأن كثيراً من أحداثها قد جرت في عصره وتفرّد بمعلومات أو بتفاصيل لم ترد عند غيره، وكتاب (العبادلة)، وكتاب (الأوراق)⁽⁸⁾، وذكر المسعودي بأن هذا الكتاب تناول فيه الصولي أخبار الخلفاء الأمويين والعباسيين وشعرائهم ووزرائهم، وذكر فيه غرائب لم تقع لغيره، وأشياء تفرّد بها لأنه شاهدها بنفسه⁽⁹⁾. وترجع شهرته مؤرخاً إلى هذا الكتاب. وجمع أخبار جماعة من الشعراء، ورتبه على حروف المعجم، وكلهم من الشعراء المحدثين وجاء هذا الكتاب بعنوان (أخبار الشعراء)⁽¹⁰⁾. ومن كتبه - أيضاً - (أخبار الخلفاء)⁽¹¹⁾ و(أخبار أبي نواس)، وكتاب (أخبار أبي سعيد الجنّابي⁽¹²⁾)، وكتاب (شعراء مضر)⁽¹³⁾.

(1) ابن الساعي، الدر الثمين، ص 233.

(2) الفهرست، مج 3، ج 8، ص 324.

(3) هو محمد بن يحيى الصولي، من كتبه: (الأمالي) ويسمى كتاب (الغرر)، وكان نديماً للخلفاء متمكناً عندهم، نادى الخلفاء: المكتفي ثم المقندر ثم الراضي، وصنف أخبارهم وسيرهم وجمع أشعارهم، ودوّن أخبار من تقدّم وتأخر من الشعراء والوزراء والكتّاب والرؤساء، توفي سنة 336هـ/948م. الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، مج 4، ص 676؛ السمعاني، الأنساب، ج 8، ص 111؛ الحموي، معجم الأدباء، ج 6، ص 2677-2678.

(4) هو أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن سلمة بن عامر بن هرمة الكناني القرشي (90-176هـ/708-792م)، شاعر غزل بارع، من سكان المدينة المنورة، وهو من مخضرمي شعراء الدولتين الأموية والعباسية. ينظر: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، مج 7، ص 46-50؛ الزركلي، الأعلام، ج 1، ص 50.

(5) هو حبيب بن أوس بن الحارث الطائي (188-231هـ/804-846م)، شاعر وأديب، من أمراء البلاغة والبيان، تولى إدارة بريد الموصل سنة 230هـ، من مؤلفاته: (فحول الشعراء)، (ديوان الحماسة)، (مختار أشعار القبائل)، (نقائض جرير والأخطل) ينظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، مج 2، ص 11-26؛ الزركلي، الأعلام، ج 2، ص 165.

(6) هو أبو عمرو زبّان بن عمار بن العريان التميمي المازني البصري (70-154هـ/689-771م)، قارئ ونحوي، وهو أحد القراء السبعة الذين اشتهرت قراءاتهم بين المسلمين. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 6، ص 407-410.

(7) هو أبو محمد إسحاق بن إبراهيم بن ميمون التميمي الموصلي (154-235هـ/770-849م)، يُلقب إسحاق النديم، قارئ وفقه ونحوي ومؤرخ وشاعر وملحن للموسيقى ومغني. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 11، ص 118-121.

(8) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج 6، ص 2678؛ ابن خلكان، وفيات الأعيان، مج 4، ص 356؛ الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 5، ص 125.

(9) مروج الذهب، ج 1، ص 13.

(10) ابن خلكان، وفيات الأعيان، مج 4، ص 356 - 357؛ الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 5، ص 125؛ حاجي خليفة، كشف الظنون، مج 1، ص 27.

(11) الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 5، ص 125.

(12) هو الحسن بن بمرم القرمطي، كبير القرامطة ظهر سنة 286هـ/898م بالبحرين واجتمع إليه جماعة من الأعراب والقرامطة وقوي أمره فقتل الكثير من حوله من أهالي القرى، استولى على هجر والقطيف والطائف وسائر بلاد البحرين، قتل سنة 301هـ/913م. ينظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان، مج 2، ص 166؛ الصفدي، الوافي بالوفيات، ج 11، ص 314.

(13) سزكين، تاريخ التراث العربي، مج 1، ج 2، ص 174.

وصنّف الكاتب الإسكافي⁽¹⁾ في التراجم والسير كتابه المسمى بـ(كتاب الأنوار في تاريخ الأئمة الأطهار)⁽²⁾. في حين كتب الأشناني⁽³⁾ عن سيرة آل علي بن أبي طالب رضي الله عنه: كتاب (مقتل زيد بن علي عليهما السلام)، كتاب (فضائل أمير المؤمنين علي بن أبي طالب) كتاب (مقتل الحسن بن علي عليهما السلام)⁽⁴⁾. ومن المستغرب أن الأشناني حين ذكر الكتابين الأول والثالث قال: عليهما السلام، بينما لم يذكر هذه العبارة في الكتاب الثاني ولم يترض عن الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام. ومن المؤرخين الذين كتبوا في سيرة النبي ﷺ ابن شعيب الأنصاري⁽⁵⁾ فقد ألف كتاب (صفة النبي)⁽⁶⁾. وكتب المسعودي⁽⁷⁾ عن (البيان في أسماء الأئمة)، وكتاب (أخبار الخوارج)⁽⁸⁾ يدخل هذا الكتاب في تراجم الفرق الدينية.

من أشهر مؤرخي مصر - وهو من أصول مصرية - ابن يونس⁽⁹⁾ الذي أشاد به ابن خلكان في ترجمته له حيث قال بأنه: "كان خبيراً بأحوال الناس، ومطلعاً على تواريخهم عارفاً بما يقوله"⁽¹⁰⁾، كما أثنى عليه الذهبي فقال بأنه: "إمام بصير بالرجال فهمّ متيقظ"⁽¹¹⁾. ولقب بالإمام وهو أرفع لقب علمي آنذاك، وكلمة بصير تعني أن لابن يونس خبرة علمية اكتسبها بكثرة اطلاعاته وتنقيبه الدؤوب عن كل ما هو جدير بالدراسة والاهتمام وكان لا يكتب عن شيء إلا بعد أن يستوعبه ويفهمه فهماً جيداً؛ ولذلك كان منهجه التقصي والتدقيق والتحري في مادته العلمية في الموضوع الذي يعتزم الكتابة عنه، وأكد ذلك ابن كثير وغيره من

- (1) هو أبو علي محمد بن همام بن سهيل الإسكافي (258-336هـ/871-947م) مؤرخ شيعي. سزكين، تاريخ التراث العربي، مج1، ج2، ص176؛ كحالة، معجم المؤلفين، ج3، ص761.
- (2) سزكين، تاريخ التراث العربي، مج1، ج2، ص176؛ كحالة، معجم المؤلفين، ج3، ص761.
- (3) نسبة إلى بيع الأشنان وشرائه، وهي الأواني والقرب المصنوعة من الجلد يتم فيها تبريد الماء. وهو القاضي أبو الحسين عمر بن الحسن بن علي بن مالك الشيباني (260-339هـ/873-951م)، أخباري وفقيه، ولاه الخليفة المقتدر بالله قضاء بغداد في يوم الخميس الحادي والعشرين من شهر ربيع الآخر سنة 316هـ/ الخامس عشر من شهر فبراير سنة 928م وعزل في يوم الأحد بعد ثلاثة أيام من توليه هذا المنصب، كما أنه تولى القضاء بنواحي الشام، وتقلد الحسبة ببغداد، ينظر: ابن النديم، الفهرست، مج1، ج3، ص354؛ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، مج13، ص91، 92، السمعاني، الأنساب، ج1، ص280؛ ابن منظور، لسان العرب، مج13، ص241-243.
- (4) ابن النديم، الفهرست، مج1، ج3، ص354.
- (5) هو أبو علي محمد بن هارون بن شعيب الأنصاري الثمالي (266-353هـ/880-964م)، رحل في طلب علم الحديث من قرية قينية بدمشق إلى مصر والعراق وأصفهان فسمع من شيوخها وجمع وصنف الكثير دون أن تفصح المصادر عن أسماء كتبه. ينظر: السمعاني، الأنساب، ج3، ص141؛ ياقوت الحموي، معجم البلدان، مج4، ص425؛ المقرئ، تقي الدين أحمد بن علي (ت845هـ/1441م). كتاب المقفي الكبير، تحقيق: محمد البعلادي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1411هـ-1991م، ج7، ص357-358؛ ابن حجر، لسان الميزان، ج7، ص558.
- (6) سزكين، تاريخ التراث العربي، مج1، ج2، ص117.
- (7) هو أبو الحسن علي بن الحسين بن علي (ت345هـ/956م) ولد في بغداد من أسرة تنتسب إلى الصحابي الجليل عبدالله بن مسعود رضي الله عنه، مؤرخ وجغرافي. ينظر: ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج4، ص1705-1706.
- (8) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج4، ص1706؛ الصفدي، الوافي بالوفيات، ج21، ص6.
- (9) هو أبو سعيد عبد الرحمن بن أحمد بن الإمام يونس بن عبد الأعلى الصّدي (281-347هـ/894-958م)، محدث ومؤرخ، والصدفي نسبة إلى الصّديف، وهي قبيلة من حمير نزلت مصر. ينظر: السمعاني، الأنساب، ج8، ص43؛ السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر محمد (ت911هـ/1505م). حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، (د. م)، ط1، 1387هـ - 1967م، ج1، ص553.
- (10) وفيات الأعيان، مج3، ص137.
- (11) سير أعلام النبلاء، ج15، ص579.

رواد المؤرخين⁽¹⁾. فمن أبرز مؤلفاته: كتاب (تاريخ علماء مصر)⁽²⁾ وقد أشاد السمعاني بهذا الكتاب ومؤلفه وقيّمته العلمية إذ صار العلماء يعتمدون عليه في سير تراجم مصر وفي مسيرة الحياة العلمية بمصر خلال القرون الأربعة الهجرية الأولى؛ فقد جمع فيه تاريخ مصر وأحسن الكتابة فيه، فهو من الكتب المهمة عن تاريخ الفكر الإسلامي المصري حينذاك. كذلك اعتمد الناس على بقية تصانيفه؛ لأن ابن يونس جمع مادته العلمية في كتبه من مصادر متنوعة⁽³⁾. فمن مصادره شاهد عيان على غزوات المسلمين لبلاد الروم في عهد الخليفة المقتدر بالله وهو أبو أحمد⁽⁴⁾، فقد روى عنه الكثير من الحكايات التي شاهدها⁽⁵⁾. وقد اختصر الذهبي كتاب ابن يونس وعلّق منه غرائب⁽⁶⁾. وذكر ابن خلكان بأن ابن يونس جمع لمصر تاريخين: أحدهما وهو الأكبر يختص بالمصريين، والآخر وهو صغير يشتمل على ذكر الغرابة الواردة على مصر ومع هذا فقد أُلِّمَ بكثير من التراجم ولم يختصر هذين التاريخين⁽⁷⁾. ووصف ابن كثير هذا الكتاب بأنه: "تاريخ مفيد جداً لأهل مصر ومن ورد إليها"⁽⁸⁾.

ومن المؤرخين السياسيين الذين صنّفوا في هذا النمط التدويني أبو علي الجراح⁽⁹⁾ فمن مؤلفاته: كتاب (سيرة آل الجراح وأخبارهم وأنسابهم في القديم والحديث)⁽¹⁰⁾، وقد نقل الصائبي بعض أخبار الوزير علي بن عيسى من هذا الكتاب⁽¹¹⁾. وكتاب (التأريخ) دَوّن فيه الأحداث التاريخية من سنة 270هـ/883م إلى أيامه⁽¹²⁾.

ذكر الخطيب البغدادي بأن أحمد بن كامل⁽¹³⁾ أملى كتاباً في السّير⁽¹⁴⁾، وربما يكون هذا كتاباً آخر غير كتابه (التاريخ)، وله كتاب (أمهات المؤمنين)⁽¹⁵⁾، وكتاب (أخبار القضاة)⁽¹⁾، وكتاب (أخبار الشعراء)⁽²⁾. أما النقّاش⁽³⁾ فله كتاب (أخبار الفُصّاص)⁽⁴⁾.

(1) البداية والنهاية، ج15، ص 235؛ السيوطي، حسن المحاضرة، ج1، ص351.

(2) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج15، ص578.

(3) الأنساب، ج8، ص45.

(4) إسماعيل بن إسحاق بن إبراهيم بن تميم (ت317هـ/929م)، كان من العلماء المجاهدين في سبيل الله، فقد شارك في قتال الروم في مناطق الثغور، وتوفي بمصر. ابن العديم، كمال الدين عمر بن أحمد بن أبي جرادة (ت660هـ/1262م). بغية الطلب في تاريخ حلب، تحقيق وتقديم: سهيل زكار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، 1408هـ-1988م، ج4، ص1629.

(5) ابن العديم، بغية الطلب، ج4، ص1629.

(6) سير أعلام النبلاء، ج15، ص579.

(7) وفيات الأعيان، ج3، ص137.

(8) البداية والنهاية، ج15، ص235.

(9) أبو علي عبد الرحمن بن عيسى بن داود بن الجراح (ت348هـ/959م) سياسي ومؤرخ، وهو أخو علي بن عيسى الوزير. ابن النديم، الفهرست، ج1، ج3، ص399؛ ابن العمري، محمد بن علي بن محمد (ت580هـ/1184م). الإنباء في تاريخ الخلفاء، تحقيق وتقديم: قاسم السامرائي، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط1، 1419هـ-1999م، ص167، 300؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج7، ص118.

(10) ابن النديم، الفهرست، ج1، ج3، ص399.

(11) ينظر: أبي الحسن الهلال بن المحسن بن إبراهيم الكاتب (ت448هـ/1056م). كتاب تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء، مطبعة الآباء اليسوعيين، بيروت، 1321هـ-1904م، ص350-354.

(12) ابن النديم، الفهرست، ج1، ج3، ص399؛ الصفدي، الوافي بالوفيات، ج18، ص127.

(13) هو أبو بكر أحمد بن كامل بن خلف بن شجرة (ت260-350هـ/873-961م)، مقرر ومفسر ومؤرخ بغداد، كان تلميذاً لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، وهو من كتب عن سيرة الطبري، من مؤلفاته: كتاب (التنزيل). ابن النديم، الفهرست، ج1، ج1، ص84.

(14) تاريخ بغداد، ج5، ص589.

(15) ابن النديم، الفهرست، ج1، ج1، ص84؛ الصفدي، الوافي بالوفيات، ج7، ص195.

وصنّف ابن الجعابي⁽⁵⁾ كتاب (أخبار آل أبي طالب)، و(أخبار علي بن الحسين)، و(كتاب موالي الأشراف وطبقاتهم)⁽⁶⁾. كان أبو الفرج الأصفهاني⁽⁷⁾ من أئمة أعلام عصره في معرفة التاريخ والأنساب والسير والآثار واللغة والمغازي⁽⁸⁾. وقد جلّى أبو الفرج في كل ما ألف وصنف، وهذا ما دفع ياقوتاً الحموي إلى القول: " لا أعلم لأحدٍ أحسن من تصانيفه في فنّها، وحسن استيعاب ما يتصدى لجمعه "⁽⁹⁾. من مؤلفاته: كتاب (الأغاني الكبير) نحو خمسة آلاف ورقة وقد بدأ بتأليف هذا الكتاب سنة 306هـ/918م واستمر في كتابته خمسين سنة⁽¹⁰⁾، وقد تفاوت منظور العلماء لهذا الكتاب بين المدح والقدح⁽¹¹⁾، وقد جمع في هذا الكتاب أخباراً شتى في الأدب والشعر والغناء، من الجاهلية إلى صدر الإسلام، ثم العصرين الأموي والعباسي، وتناول أغراضاً شتى في التفسير والحديث والسيرة والفقه واللغة، وأخبار الفتوح، وأحوال الخلفاء والأمراء والوزراء والعلماء والأدباء، ووقف في كل ذلك إلى عهد الخليفة العباسي المعتضد بالله المتوفى سنة 289هـ/901م، ولم يرد في هذا الكتاب بعد ذلك العهد شيء عن الخلفاء أو الأمراء أو الوزراء أو العلماء⁽¹²⁾. وكتاب (الأخبار والنوادر)، وكتاب (مجموع الآثار والأخبار)⁽¹³⁾، وتدخل هذه الكتب في التاريخ العامة.

وكتاب (مجرد الأغاني) ولعله اختصار للكتاب السابق ذكره، كتاب (الخمارين) وهو كتاب ترجمة لمن لهم صلة بالخمر، كتاب (صفة هارون) ويبدو أنه ترجمة للخليفة العباسي هارون الرشيد تناول فيه صفاته بين المادحين والقادحين، كتاب (تفضيل

(1) ابن النديم، **الفهرست**، مج1، ج1، ص84. ورد هذا الكتاب بعنوان: (أخبار القضاة الشعراء). السيوطي، **بغية الوعاة**، ج1، ص354؛ حاجي خليفة، **كشف الظنون**، مج1، ص28.

(2) الداوودي، محمد بن علي بن أحمد (ت945هـ/1538م). **طبقات المفسرين**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1403هـ-1983م، ج1، ص66.

(3) نسبة لمن ينقش السقوف والحيطان وغيرها، وهو أبوبكر محمد بن الحسن بن محمد بن زياد بن هارون بن جعفر الموصلي البغدادي المقرئ (266-351هـ/880-962م)، مقرئ ومحدث ومؤرخ. ينظر: الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، مج2، ص607؛ ابن الأثير، عز الدين أبي الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني (ت630هـ/1232م). **اللباب في تهذيب الأنساب**، مكتبة المثنى، بغداد، (د. ت)، ج3، ص321.

(4) ابن النديم، **الفهرست**، مج1، ج1، ص87؛ ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، مج4، ص298.

(5) هو أبو بكر محمد بن عمر بن سالم بن البراء بن سبرة بن سيار التميمي (284-355هـ/897-965م)، محدث وفقه، تولى قضاء الموصل. للمزيد في ترجمته ينظر: الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، مج4، ص42-49؛ السمعاني، **الأنساب**، ج3، ص263-264.

(6) البغدادي، **هدية العارفين**، مج2، ص46.

(7) هو علي بن الحسين بن محمد بن أحمد بن الهيثم بن عبد الرحمن بن مروان بن عبد الله بن مروان بن محمد بن مروان بن الحكم بن أبي العاص الأموي (284-356هـ/897-967م)، شاعر وأديب ومؤرخ. ينظر: ابن النديم، **الفهرست**، مج1، ج3، ص354؛ الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، مج13، ص337.

(8) الزركلي، **الأعلام**، ج4، ص278.

(9) **معجم الأدباء**، ج4، ص1707.

(10) ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ج4، ص1708.

(11) ينظر: ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ج4، ص1708؛ الأصفهاني، أبي الفرج علي بن الحسين (ت356هـ/976م). **كتاب الأغاني**، إحسان عباس وآخرون، دار صادر، بيروت، ط3، 1429هـ-2008م، ج1، (مقدمة المحقق)، ص10-15؛ الأعظمي، وليد. **السيف اليماني في نحر الأصفهاني صاحب الأغاني**، دار الوفاء للطباعة والنشر، المنصورة، ط1، 1408هـ-1988م، ص20-43.

(12) الأعظمي، **السيف اليماني**، ص44.

(13) ابن النديم، **الفهرست**، مج1، ج3، ص355؛ ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ج4، ص1708-1709.

ذي الحجة) وهو كتاب عن الزمن تناول فيه أحد شهور السنة المهمة في حياة المسلمين، وكتاب (أخبار الطُّفيليين)⁽¹⁾ ترجمة لهذه الفئة من المجتمع، وكتاب (القيان)، و(مقاتل الطالبيين)⁽²⁾، و(أخبار الإماء الشواعر)، وكتاب (العلمان المغنين)⁽³⁾، وكتاب (أخبار جحظة البرمكي)⁽⁴⁾، وكتاب (مناجيب الخصبان) ألّفه في خصبين مغنيين⁽⁵⁾.

وألفت عن الدواوين كتب كثيرة لا سيما عن الوزارة وعن تراجم للوزراء، فقد ذكرت إحدى كتب الببليوغرافيا بأن إبراهيم بن موسى الواسطي (ت300هـ/913م) له كتاب في (أخبار الوزراء) عارض فيه كتاب ابن الجراح⁽⁶⁾ في (الوزراء)⁽⁷⁾. وأن ابن عمار الثقفي المعروف بجمار العزيز له كتاب (الزيادات في أخبار الوزراء لابن الجراح)⁽⁸⁾. كذلك المَطَوَّق⁽⁹⁾ له كتاب (الوزراء) عارض فيه أي وصل به كتاب محمد بن داود بن الجراح في الوزراء وعمله إلى أيام أبي القاسم الكلّوذاني⁽¹⁰⁾، وهذا الكتاب اعتمد عليه المسعودي في أخبار الوزراء⁽¹¹⁾.

وصنف وكيع القاضي كتابًا في الاقتصاد الإسلامي يتعلق بالجانب المالي وتحديدًا بالعملة النقدية وموارد الدخل ونفقات الدولة بعنوان (الصَّرْف والنقد والسِّكَّة)⁽¹²⁾. وكتب أبو القاسم الكعبي عن الوزارة والوزراء وأخبارهم في كتابه (تحفة الوزراء)⁽¹³⁾. وجالس نبطويه الملوك والوزراء، وأتقن الحفظ للسير والتاريخ، ووفيات العلماء⁽¹⁴⁾؛ لذا يعد كتابه (الوزراء)⁽¹⁵⁾، من أهم الكتب في هذا المجال لا سيما عن تاريخ الوزارة والوزراء الذين عاصروهم بنفسه.

- (1) ابن النديم، **الفهرست**، مج1، ج3، ص355؛ ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ج4، ص1708-1709.
- (2) ابن النديم، **الفهرست**، مج1، ج3، ص355؛ الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، مج13، ص338.
- (3) الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، مج13، ص338. وذكر ابن النديم هذا الكتاب باسم (أشعار الإماء والمماليك). **الفهرست**، مج1، ج3، ص355.
- (4) الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل النيسابوري (ت429هـ/1037م). **يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر**، شرح وتحقيق: مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1403هـ-1983م، ج3، ص127؛ ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، مج3، ص308.
- (5) ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ج4، ص1709.
- (6) أبو عبدالله محمد بن داود بن الجراح الكاتب (ت296هـ/908م)، سياسي وشاعر ومؤرخ. ينظر: ابن النديم، **الفهرست**، مج1، ج3، ص397؛ الصفدي، **الوافي بالوفيات**، ج3، ص51.
- (7) ابن الساعي، **الدر الثمين**، ص246.
- (8) ابن النديم، **الفهرست**، مج2، ج4، ص459.
- (9) هو أبو الحسن علي بن الحسن بن الفتح الكاتب (ت320هـ/932م)، سياسي ومؤرخ. ابن النديم، **الفهرست**، مج2، ج3، ص400.
- (10) ابن النديم، **الفهرست**، مج2، ج3، ص400. هو أبو القاسم عبيدالله بن أحمد بن محمد بن عبدالله بن الحسين بن أبي الحسن بن خسرو فيروز بن أربي بن المهراذان من نسل أردشير بن بابك الكلواذي (ت340هـ/951م)، أحد الكتاب نشأ في ديوان ابن الفرات، تولى ديوان السواد، فكان رئيساً لهذا الديوان الذي ضم كبار الكتاب آنذاك، كما تولى الوزارة في عهد المقتدر بالله بالنيابة عن أبي الحسن علي بن عيسى سنة314هـ/926م، وتولاها سنة319هـ/930م لمدة شهرين وثلاثة أيام، من مؤلفاته: كتاب (الخراج). ينظر: ابن النديم، **الفهرست**، مج1، ج3، ص404-405؛ الصفدي، **الوافي بالوفيات**، ج19، ص230، 237-238.
- (11) **مروج الذهب**، ج1، ص13.
- (12) ابن النديم، **الفهرست**، مج2، ج3، ص353.
- (13) ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ج4، ص1493.
- (14) ابن حجر، **لسان الميزان**، ج1، ص361.
- (15) الصفدي، **الوافي بالوفيات**، ج6، ص86.

وجمع الوزير علي بن عيسى⁽¹⁾ في كتابه (الكُتَّاب وسياسة المملكة وسيرة الخلفاء)⁽²⁾ بين ثلاثة أنماط من الكتابة التاريخية: الدواوين، والسياسة، والسير والتراجم. والجهشياري⁽³⁾ له كتاب (الوزراء والكتاب)⁽⁴⁾ وقف عليه ابن النديم بخط الجهشياري نفسه ونقل منه⁽⁵⁾؛ لذا يعد هذا الكتاب مصدراً أولياً مهماً لهذه الحقبة التاريخية في مجال دواوين الدولة⁽⁶⁾ ولا يستطيع باحث في هذا العصر أن يستغني عن هذا الكتاب؛ لشموليته وعرضه التاريخي؛ ولتفرده بمعلومات لا يرد ذكرها عند غيره. ومن كتب أبي بكر الصُّولي في هذا الحقل كتابي: (أخبار الوزراء)⁽⁷⁾ و(في السعاة)⁽⁸⁾ تناول في الكتاب الثاني ديوان البريد وأخبار وأحوال العاملين في هذا الديوان. كتب ثانياً: السياسة والحكم

المقصود بكتب السياسة والحكم المؤلفات التي تناولت موضوع الخلافة والإمامة، وأحوال الخلافة⁽⁹⁾. فقد ألف ابن طاهر الخزاعي⁽¹⁰⁾ كتاب (رسالته في السياسة الملوكية)⁽¹¹⁾ تناول فيها سياسة الخلفاء والأمراء والولاة في الإدارة والحكم. بينما ألف أبو عبدالله الواسطي⁽¹²⁾ المتكلم المشهور وقتذاك كتاب (الإمامة)⁽¹³⁾، ويبدو أن ابن النديم قد اطلع على هذا الكتاب فقد أثنى على مؤلفه بالإجادة فيه. وكتب أبو القاسم الكعبي ردوداً عن أسئلة سُئل عنها حول نظم الحكم في الإسلام وذلك في كتابه (جواب المسترشد في الإمامة)⁽¹⁴⁾ ولعله ذات الكتاب المسمى (كتاب السياسة)⁽¹⁵⁾. وعرض أبو محمد النوبختي⁽¹⁾ لرؤية الشيعة في الخلافة والحكم في كتابه (الإمامة) ويبدو أن هذا الكتاب ظل مسودة لأنه لم يتمه⁽²⁾.

(1) هو علي بن عيسى بن داود بن الجراح (245-334هـ/859-945م)، محدث وسياسي، تولى الوزارة في عهد الخلفيتين العباسيين المعتز بالله والقاهر بالله، كان يهتم بالصوفية والضعفاء. ينظر: ابن النديم، الفهرست، مج1، ج2، ص252، مج1، ج3، ص398؛ الصايغ، تحفة الأمراء، ص281-364.

(2) ابن النديم، الفهرست، مج2، ج3، ص398.

(3) أبو عبدالله محمد بن عبدوس بن عبدالله (ت331هـ/943م) كاتب إخباري كوفي، نسبته إلى جهشيار؛ لأن أباه كان يخدم القائد أبا الحسن علي بن جهشيار حاجب الموفق وكان خصيصاً به فنسب إليه. ينظر: ابن النديم، الفهرست، مج1، ج3، ص394؛ الصفدي، الوافي بالوفيات، ج3، ص167.

(4) ابن النديم، الفهرست، مج1، ج3، ص394؛ سركين، تاريخ التراث العربي، مج1، ج2، ص176.

(5) ابن النديم، الفهرست، مج1، ج1، ص30.

(6) ينظر: ابن النديم، الفهرست، مج2، ج3، ص394.

(7) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج6، ص2678؛ ابن خلكان، وفيات الأعيان، مج4، ص356؛ الصفدي، الوافي بالوفيات، ج5، ص125.

(8) الصفدي، الوافي بالوفيات، ج5، ص125.

(9) ينظر: طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة، ج1، ص386.

(10) هو أبو أحمد عبيدالله بن عبدالله بن طاهر بن الحسين بن مصعب بن زُرَيْق (223-303هـ/838-915م)، محدث ومؤرخ. ينظر: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، مج12، ص54.

(11) ابن النديم، الفهرست، مج1، ج3، ص363؛ ابن خلكان، وفيات الأعيان، مج3، ص120؛ الصفدي، الوافي بالوفيات، ج9، ص251.

(12) هو أبو عبدالله محمد بن زيد بن علي بن الحسين الواسطي (ت307هـ/919م)، مقرر ومتكلم، من مشاهير متكلمي بغداد من المعتزلة. ابن خلكان، وفيات الأعيان، مج1، ص48.

(13) ابن النديم، الفهرست، مج2، ج5، ص621؛ ابن خلكان، وفيات الأعيان، مج1، ص48.

(14) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج4، ص1493.

(15) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج4، ص1492.

وكتب أبو سهل النوبختي⁽³⁾ مجموعة من الكتب عن نظام الحكم في الإسلام - من وجهة نظر شيعية معتدلة- منها، (كتاب الاستيفاء في الإمامة)، وكتاب (التنبية في الإمامة)⁽⁴⁾ وكتاب (الجمال في الإمامة)⁽⁵⁾. وحاول تلميذه الحُمْدُونِي⁽⁶⁾ الابتعاد عن المسائل الخلافية التي راجت عند الشيعة مما أدى إلى تعدد فرقهم وذلك في كتابة الذي حمل اسم (الإنقاذ في الإمامة)⁽⁷⁾. وألف أبو بكر الرازي⁽⁸⁾ كتابين هما: (آثار الإمام الفاضل المعصوم)، و(الإمام والمأموم)⁽⁹⁾. وألف أبو زيد البلخي في هذا الجانب كتابي: (السياسة الكبير)، و(السياسة الصغير)⁽¹⁰⁾. كذلك له كتاب (فضل الملك)، وكتاب (أدب السلطان والرعية)⁽¹¹⁾، هذا الكتاب الأخير كتبه إلى أبي بكر بن المستنير عاتباً ومنتصفاً في ذمّه المعلمين والوراقين⁽¹²⁾.

وصنّف سَمَكَةُ الْقُشَيْرِي⁽¹³⁾ كتاباً كبيراً في تاريخ الخلفاء العباسيين اختلف عنوانه في المصادر فجاء عند ابن النديم باسم (أخبار العباسيين)⁽¹⁴⁾ وذكره ابن الساعي بـ (الدولة العباسية)⁽¹⁵⁾ بينما جاء عند البغدادي بعنوان (كتاب العباسي)⁽¹⁶⁾. كانت التسمية فهو عن تاريخ الخلفاء العباسيين منذ بداية حكمهم سنة 750/132م إلى خلافة المتقي لله إبراهيم سنة 329هـ/941م.

ثالثاً: التواريخ العالمية

- (1) هو أبو محمد الحسن بن موسى التَّوَجُّجِي (ت بعد سنة 300هـ/912م)، فيلسوف ومتكلم شيعي المعتقد. ابن النديم، **الفهرست**، مج2، ج5، ص636.
- (2) ابن النديم، **الفهرست**، مج2، ج5، ص636؛ الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج15، ص327.
- (3) هو أبو سهل إسماعيل بن علي بن نَوْجَتِ البغدادي المشهور بأبي سهل النوبختي (ت 311هـ/923م)، مقرر ومتكلم شيعي. النجاشي، **رجال النجاشي**، ص33.
- (4) ابن النديم، **الفهرست**، مج2، ج5، ص635؛ النجاشي، **رجال النجاشي**، ص33.
- (5) النجاشي، **رجال النجاشي**، ص33.
- (6) أبو الحسين محمد بن بشر السُّوسَنَجَرْدِي المعروف بالحُمْدُونِي، منسوباً إلى آل حمدون، مؤرخ ومتكلم. ابن النديم، **الفهرست**، مج2، ج5، ص637.
- (7) ابن النديم، **الفهرست**، مج2، ج5، ص637.
- (8) هو أبو بكر محمد بن زكريا الرازي، فيلسوف وطبيب وصيدلي وكيميائي نبغ في كل تلك العلوم، من أشهر مؤلفاته: كتاب (الحاوي) في الطب، توفي سنة 313هـ/925م. ينظر: ابن النديم، **الفهرست**، مج3، ج7، ص307؛ ابن أبي أصيبعة، أحمد بن القاسم بن خليفة (ت 668هـ/1269م). **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، شرح وتحقيق: نزار رضا، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، (د. ت)، ص414-427.
- (9) ابن الساعي، **الدر الثمين**، ص180؛ البغدادي، **هدية العارفين**، مج2، ص27.
- (10) ابن النديم، **الفهرست**، مج1، ج3، ص429.
- (11) ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ج1، ص275.
- (12) ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ج1، ص275.
- (13) اختلفت المصادر في اسمه، فقيل أحمد بن إسماعيل بن عبدالله، وقيل محمد بن علي بن سعيد، وقيل أحمد بن إبراهيم، ولعل الاسم الثاني هو نحوي وإخباري، شيعي المذهب، توفي سنة 330هـ/942م. ابن النديم، **الفهرست**، مج2، ج3، ص432؛ ابن الساعي، **الدر الثمين**، ص387؛ البغدادي، **هدية العارفين**، مج1، ص60.
- (14) **الفهرست**، مج2، ج3، ص432.
- (15) ابن الساعي، **الدر الثمين**، ص387.
- (16) **هدية العارفين**، مج1، ص60.

التواريخ العالمية: يقصد بها التواريخ التي تناولت الأحداث منذ بدء الخليقة وأخبار الأنبياء والرسل إلى زمن نبينا محمد ﷺ وملوك الفرس والروم، وتاريخ الخلفاء الراشدين والأمويين والعباسيين.

من أئمة المؤرخين في التواريخ العالمية أبو جعفر الطبري في كتابه الذائع الصيت الكثير الرواج قديماً وحديثاً (تاريخ الرسل والملوك) المعروف بتاريخ الطبري الذي قال فيه المسعودي أنه: " الزاهي على المؤلفات، والزائد على الكتب المصنفات، فقد جمع أنواع الأخبار، وحوى فنون الآثار، واشتمل على صنوف العلم، وهو كتاب تكثر فائدته، وتنفع عائدته، وكيف لا يكون كذلك؟! ومؤلفه فقيه عصره، وناسك دهره، إليه انتهت علوم فقهاء الأمصار، وحملة السنن والآثار"⁽¹⁾. وقد تناول في هذا الكتاب التاريخ منذ بدء الخليقة: القلم، والزمن، آدم وحواء، أخبار الأنبياء والرسل إلى زمن نبينا محمد ﷺ وملوك الفرس والروم، وبعد تناوله سيرة الرسول ﷺ ومغازيه ذكر الخلفاء الراشدين من بعده مروراً بأخبار الدولة الأموية وصولاً إلى الدولة العباسية وما جرى فيها من أحداث إلى سنة 302هـ/ 914م⁽²⁾؛ ولأن الطبري ألف هذا الكتاب في عهد الخليفة المقتدر بالله فإنه كان في البداية قد اقتصر تاريخه إلى سنة 294هـ/ 907م تفادياً في الدخول في صراع مع السلطة الحاكمة ولكن سأل طلابه أن يكمل هذا الكتاب فأكماله بإضافة ثمان سنوات من حكم المقتدر بالله وتحاشى أن يكملها إلى سنة وفاته 310هـ/ 922م كما أن هذه السنوات الثمان كانت موجزة وهذا بتأثير العاملين السياسي والمذهبي⁽³⁾. وقد جاءت أحداث التاريخ الإسلامي في هذا الكتاب مرتبة بحسب السنين وهو ما يعرف بالتاريخ الحولي. ومن كتب في التاريخ العالمي ابن عقيل البلخي⁽⁴⁾ وذلك في كتابه (التاريخ)⁽⁵⁾.

ويعد كتاب (التاريخ) لابن أخت عيسى بن قُرْخَانْشاه⁽⁶⁾ من كتب التواريخ العالمية، وهذا ما أكد عليه المسعودي - في عرضه لكتب التاريخ التي صنفها التي كانت باعثاً ومحفزاً له في تأليف كتابه - في الثناء على مؤلفه بأنه: " الجامع لكثير من الأخبار والكوائن في الاعصار قبل الإسلام وبعده"⁽⁷⁾، وانتهى بأخباره في هذا الكتاب إلى سنة 320هـ/ 932م⁽⁸⁾.

ومن المؤرخين الذين طرّقوا هذا الباب أبو عيسى المنجّم⁽⁹⁾ فقد أشادت به كتب البليوغرافيا بأنه كان من العلماء النبلاء الفضلاء، حيث ألف كتاب (تاريخ سني العالم)⁽¹⁰⁾، وجاء اسم هذا الكتاب عند حاجي خليفة بعنوان (البيان عن تاريخ سني زمان

(1) مروج الذهب، ج1، ص13.

(2) ينظر: ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج6، ص2456.

(3) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج6، ص2457.

(4) أبو عبدالله محمد بن عقيل بن الأزهر بن عقيل البلخي (ت316هـ/ 928م)، محدث ومؤرخ ثقة ينظر: ابن ماكولا، أبو نصر علي بن هبة الله بن جعفر (ت475هـ/ 1082م). الإكمال في رفع الارتباب عن المؤلفات والمختلف في الأسماء والكنى والأنساب، تصحيح وتعليق: عبدالرحمن بن يحيى المعلمي اليماني، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ط1413هـ- 1993م، ج6، ص237؛ البغدادي، هدية العارفين، مج2، ص30.

(5) الصالح، طبقات علماء الحديث، ج2، ص502؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج14، ص415.

(6) هو محمد بن الحسين بن سوار ويُعرف بابن أخت عيسى بن قُرْخَانْشاه، محدث ومؤرخ. المسعودي، مروج الذهب، ج1، ص12؛ السخاوي، الإعلان بالتوبيخ، ص327.

(7) مروج الذهب، ج1، ص12.

(8) المسعودي، مروج الذهب، ج1، ص12؛ السخاوي، الإعلان بالتوبيخ، ص327.

(9) هو أبو عيسى أحمد بن علي بن يحيى بن أبي منصور المنجّم (ت320هـ/ 932م)، سياسي ومؤرخ، فهو من أسرة نبيلة عُرفت بالعلم والسياسة.

ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج1، ص369؛ ابن الساعي، الدر الثمين، ص269-270.

(10) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج1، ص369؛ ابن الساعي، الدر الثمين، ص269-270.

العالم على سبيل الحجة والبرهان) وأن حجم هذا الكتاب هو مجلد واحد كبير⁽¹⁾. ومن صنف في هذا المجال - أيضاً - أبو جعفر الطحاوي في كتابه (التاريخ الكبير)⁽²⁾.

كان سعيد بن البطريق⁽³⁾ من مؤرخي التواريخ العالمية وذلك في كتابه (نظم الجواهر) وهو كتاب من الحوليات ألفه سعيد بن البطريق لأخيه الطبيب عيسى بن البطريق، ويتناول دون تصنيف منهجي تاريخ العهد القديم، وتاريخ الكنيسة، وتاريخ الحكام منذ عصر المسيح ثم تاريخ خلفاء العصر الإسلامي بعد ذلك حتى سنة 327هـ/938م⁽⁴⁾.

وابن عقدة الكوفي⁽⁵⁾ - وهو من علماء الزيدية - له كتاب (التاريخ) وهو من كتب التواريخ العالمية ولعله ركز في هذا الكتاب بصورة أساسية عند الحديث عن التاريخ الإسلامي على أخبار رجال الشيعة وبخاصة الزيدية منها⁽⁶⁾.

وكتب المسعودي عن (أخبار الزمان ومن أباده الحدثان) ويعد هذا الكتاب من كتب التواريخ العالمية⁽⁷⁾. كذلك له كتاب آخر في هذا النمط من التدوين التاريخي هو (كتاب التاريخ في أخبار الأمم من العرب والعجم) وكتابته الثالث في هذا المجال هو (مروج الذهب ومعادن الجوهر في تحف الأشراف والملوك) أما الكتاب الرابع فحمل عنوان (كتاب الاستدكار لما مرّ في سالف الأعصار) وأخيراً كتابه الخامس في هذا التخصص الذي عززه بمعلومات عن تاريخ العلوم وهو (كتاب ذخائر العلوم وما كان في سالف الدهور)⁽⁸⁾. وقد أشاد المؤرخون والعلماء بجهود المسعودي التاريخية، وأنه حقق من التاريخ ما لم يحققه غيره⁽⁹⁾.

يعد أحمد بن كامل من أشهر تلامذة محمد بن جرير الطبري ومؤرخ حياته⁽¹⁰⁾، فرمّا أنه أخذ عنه جزءاً كبيراً في علم التاريخ؛ ولهذا نجد بأن من مؤلفاته كتابي: (التاريخ)⁽¹¹⁾ و(الزمان)⁽¹²⁾. سار في هذين الكتابين على منهج أستاذه في كتابه (تاريخ الرسل والملوك) كما أنه روى كتاب أستاذه⁽¹³⁾.

رابعاً: التواريخ المحلية

- (1) كشف الظنون، مج1، ص264؛ البغدادي، هدية العارفين، مج1، ص58.
- (2) السيوطي، حسن المحاضرة، ج1، ص350.
- (3) بطريق الإسكندرية (263-328هـ/876-939م) الذي ولد في القسطنطينية وتوفي في الإسكندرية. سركين، تاريخ التراث العربي، مج1، ج2، ص170.
- (4) سركين، تاريخ التراث العربي، مج1، ج2، ص170.
- (5) هو أبو العباس أحمد بن محمد بن سعيد بن عبد الرحيم بن إبراهيم بن زياد بن عجلان الكوفي (249-332هـ/863-943م)، مفسر ومحدث وفقه كوفي شيعي زيدي المذهب، من مؤلفاته: (التفسير)، و(السنن). ينظر: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، مج6، ص147-159؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج15، ص341-344.
- (6) البغدادي، هدية العارفين، مج1، ص60.
- (7) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج4، ص1706؛ الصفدي، الوافي بالوفيات، ج21، ص6؛ الزركلي، الأعلام، ج4، ص277.
- (8) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج4، ص1706.
- (9) ابن العماد، شذرات الذهب، ج4، ص242.
- (10) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، مج5، ص587؛ ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج6، ص2455؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج15، ص545.
- (11) ابن النديم، الفهرست، مج1، ج1، ص84؛ السيوطي، بغية الوعاة، ج1، ص354.
- (12) ابن النديم، الفهرست، مج1، ج1، ص84؛ الصفدي، الوافي بالوفيات، ج7، ص195.
- (13) حمد، صباح جاسم. أحمد بن كامل الشجري علماً من أعلام الحركة الفكرية في العصر العباسي، مجلة الدراسات التاريخية والحضارية - مجلة علمية محكمة - جامعة تكريت، العراق، المجلد8، العدد(23)، ربيع الأول 1437هـ - يناير 2016م، ص180.

التواريخ المحلية: يقصد بها المؤلفات عن تواريخ المدن العراقية والمصرية والشامية في زمن البحث. ومن ألف فيها الجندبي⁽¹⁾، فمن كتبه في تواريخ المدن: (فضائل المدينة)⁽²⁾، و(فضائل مكة)⁽³⁾. ولعبدالصمد بن سعيد⁽⁴⁾ كتاب (تاريخ حمص) تناول فيه أسماء الصحابة الذين نزلوا هذه المدينة واستقروا فيها بصورة مؤقتة أو دائمة⁽⁵⁾. ومن خاض عباب هذا الفن ابن سعيد القشيري⁽⁶⁾ الذي ألف كتاب (تاريخ الرقة) ومن نزلها من أصحاب رسول الله ﷺ والتابعين والفقهاء والمحدثين⁽⁷⁾. كما سلك هذا الطريق الساجي⁽⁸⁾ في كتابه (تاريخ البصرة)⁽⁹⁾. بينما ألف أبو زكريا الأزدي⁽¹⁰⁾ كتاباً عن (تاريخ الموصل)⁽¹¹⁾ تناول فيه طبقات أهل الموصل من القراء والمحدثين⁽¹²⁾ وقد أثنى روزنثال⁽¹³⁾ على هذا الكتاب وعلى مؤلفه؛ لأن أبا زكريا قد ضمن كتابه وثيقة تاريخية تعود لعصر الخليفة أبو جعفر المنصور وجدها بين كتب قديمة لقاضي الموصل الحارث بن الجارود مما عزز من قيمة كتابه⁽¹⁴⁾.

- (1) هو أبو سعيد المفضل بن محمد بن إبراهيم الجندي الشعبي (ت 308هـ/920م)، وأصله من اليمن، عاش في مكة وتوفي بها. ينظر: ابن سمرة، عمر بن علي الجعدي (ت 597هـ/1200م). طبقات فقهاء اليمن، تحقيق: فؤاد سيد، دار القلم، بيروت- لبنان، 1377هـ-1957م، ص 69-71؛ ابن حجر، لسان الميزان، ج8، ص 140؛ سركين، تاريخ التراث العربي، مج1، ج2، ص 207.
- (2) روزنثال، فرانز. علم التاريخ عند المسلمين، ترجمة: صالح أحمد العلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1403هـ - 1983م، ص 642؛ سركين، تاريخ التراث العربي، مج1، ج2، ص 208.
- (3) روزنثال، علم التاريخ، ص 648؛ سركين، تاريخ التراث العربي، مج1، ج2، ص 208.
- (4) هو أبو القاسم عبدالصمد بن سعيد بن يعقوب الكندي الحمصي (ت 324هـ/936م)، مؤرخ وفقيه، تولى قضاء حمص. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج15، ص 266-267؛ ابن العماد، شذرات الذهب، ج4، ص 129؛ سركين، تاريخ التراث العربي، مج1، ج2، ص 212.
- (5) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج15، ص 267؛ سركين، تاريخ التراث العربي، مج1، ج2، ص 212.
- (6) هو أبو علي محمد بن سعيد بن عبد الرحمن بن إبراهيم بن عيسى بن مرزوق القشيري (ت 334هـ/946م)، محدث ومؤرخ من أهل حران سكن الرقة وتوفي بها، وكان إماماً حافظاً مكثراً من الحديث. ينظر: السمعاني، الأنساب، ج6، ص 153؛ الصالحي، طبقات علماء الحديث، ج3، ص 38؛ الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان (ت 748هـ/1347م). كتاب تذكرة الحفاظ، تصحيح: عبد الرحمن المعلمي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1374هـ-1955م، ج3، ص 846-847؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج15، ص 335.
- (7) السمعاني، الأنساب، ج6، ص 153؛ الذهبي، تذكرة الحفاظ، ج3، ص 846؛ سركين، تاريخ التراث العربي، مج1، ج2، ص 213.
- (8) هو أبو يحيى زكريا بن يحيى بن عبد الرحمن البصري (220-307هـ/835-920م)، محدث وفقيه شافعي ومؤرخ ثقة، روى عن المزني وغيره. ينظر: ابن النديم، الفهرست، مج2، ج6، ص 49-50؛ الذهبي، تذكرة الحفاظ، ج2، ص 709-710.
- (9) سركين، تاريخ التراث العربي، مج1، ج2، ص 218.
- (10) هو يزيد بن محمد بن إياس الأزدي الموصل (ت 334هـ/946م)، محدث وفقيه ومؤرخ، تولى قضاء الموصل. الذهبي، تذكرة الحفاظ، ج3، ص 894؛ سركين، تاريخ التراث العربي، مج1، ج2، ص 219-218.
- (11) الذهبي، تذكرة الحفاظ، ج3، ص 894؛ سركين، تاريخ التراث العربي، مج1، ج2، ص 219.
- (12) الصالحي، طبقات علماء الحديث، ج3، ص 91؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج15، ص 386، 387.
- (13) هو فرانز روزنثال Rosenthal F. مستشرق بريطاني، عمل أستاذاً في جامعة ييل، حقق ونشر وترجم عدداً من المخطوطات العربية في الأدب والتاريخ بصورة خاصة، اهتم بالتصوف في الإسلام وبالعلوم عند العرب لاسيما مؤلفات الكندي، من أبرز مؤلفاته: (الكندي في الأدب)، (تاريخ الأطباء)، (الكندي وبطليموس)، (مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي)، (علم التاريخ عند المسلمين). ينظر: العقيقي، نجيب. المستشرقون، دار المعارف، القاهرة، ط5، 1427هـ-2006م، ج3، ص 162-163.
- (14) علم التاريخ، ص 170.

ويعد أبو عروبة الحراني⁽¹⁾ من العلماء المحدثين والمؤرخين صنف كتاباً عن (تاريخ الجزيرة)⁽²⁾ كما ترجم لعلماء الجزيرة من أهل حرّان ونصيبين - وهما من مدن الشام - وغيرهم منذ صدر الإسلام إلى عهد الخليفة المقتدر بالله في كتابه الموسوم بـ (الطبقات)⁽³⁾. وصنّف أبو الحسين محمد بن علي بن الفضل بن تمام الدّهقان (ت350هـ/961م) كتاب (فضائل الكوفة)⁽⁴⁾. ومن مؤلفات أبي زيد البلخي المحلية كتاب (فضيلة مكة على سائر البقاع)⁽⁵⁾. بينما كتب أبو بكر بن دريد⁽⁶⁾ كتاباً عن مدينة بغداد سماه (زوراء⁽⁷⁾ العرب)⁽⁸⁾.

واهتم ابن عقدة الكوفي بأخبار الكوفة وبفضلها منذ أن اتخذها الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه عاصمة لخلافته سنة 36هـ/656م ثم تناول دور رجال الشيعة في هذه المدينة في الجوانب السياسية والفكرية مركزاً في عرضه على رجال الزيدية وذلك في كتابه (فضل الكوفة)⁽⁹⁾. وابن الجعابي له كتب في تواريخ الأمصار دون أن تذكر المصادر أسماء تلك الكتب باستثناء⁽¹⁰⁾ كتاب (أخبار بغداد)⁽¹¹⁾.

خامساً: التواريخ الإقليمية

التواريخ الإقليمية: هي الكتب التي تناولت تاريخ دُول ارتبطت جغرافياً أو سكانياً ببعضها البعض أو حتى تاريخ دولة بذاتها، فممن برز في هذا النمط التدويني الكندي⁽¹²⁾ وقد صرّحت كتب الجغرافيا بأنه كان ذو فهم وعلم بالأخبار والتواريخ فقد كان "من أعلم الناس بأهل مصر وخطّطها وثغورها"⁽¹³⁾ فقد صنف كتاب (فضائل مصر)⁽¹⁴⁾، وله كتاب (خطّط مصر) ذيل به

(1) الحسين بن محمد بن أبي معشر مودود بن حماد السلميّ (ت318هـ/930م)، محدث وفقه وقاضي ومؤرخ من حرّان بالجزيرة الفراتية، وهناك من اتهمه بالغلو والتشيع، وأنه كان شديد الميل على بني أمية، وقد كفى الذهبي الدراسة على الرد على هذا الكلام ونفاه، وهو ما قد سبق وأثبتته أبو أحمد الحاكم الذي أشاد بمكانته العلمية ومعرفته لعلم الحديث والفقه والكلام معرفة جيدة، من مؤلفاته: (كتاب الأمثال السائرة عن رسول الله ﷺ)، و(كتاب الأوائل)، و(حديث الجزيرين). ينظر: الصالح، طبقات علماء الحديث، ج2، ص482-483؛ سزكين، تاريخ التراث العربي، ج1، ص348.

(2) ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج2، ص236؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج14، ص511.

(3) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج14، ص511.

(4) ابن الساعي، الدر الثمين، ص161.

(5) ابن النديم، الفهرست، ج1، ص3، ص430؛ السيوطي، بغية الوعاة، ج1، ص311.

(6) هو أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد بن عتاهية بن حنّتم بن حسن، من أزد عُمان، نحوي ولغوي أديب وشاعر، من كتبه: (الاشتقاق)، (أشعار ابن دريد)، توفي سنة 321هـ/932م. ينظر: المسعودي، مروج الذهب، ج4، ص255؛ ابن النديم، الفهرست، ج1، ص2، ص179-180.

(7) زوراء: لها عدة معاني منها وسط الصدر، والمنطقة البعيدة، ومدينة الثقافة والعلم، وزوراء هي إحدى التسميات القديمة لمدينة بغداد. ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ج4، ص333-339.

(8) البغدادي، هدية العارفين، ج1، ص32.

(9) البغدادي، هدية العارفين، ج1، ص60.

(10) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج4، ص42؛ السمعاني، الأنساب، ج3، ص263؛ ابن الأثير، اللباب في تهذيب الأنساب، ج1، ص282؛ ابن حجر، لسان الميزان، ج7، ص409.

(11) البغدادي، هدية العارفين، ج2، ص46.

(12) هو أبو عمر محمد بن يوسف بن يعقوب الكندي (ت285-350هـ/898-961م)، مؤرخ وجغرافي. ابن الساعي، الدر الثمين، ص149؛ السيوطي، حسن المحاضرة، ج1، ص553.

(13) ابن الساعي، الدر الثمين، ص149.

(14) السيوطي، حسن المحاضرة، ج1، ص553.

على تاريخ أبيه⁽¹⁾ كذلك له كتاب (أخبار قضاة مصر)⁽²⁾. كذلك صنف ابن الداية بناءً على طلب من الوزير علي بن عيسى كتاب (الشهور المصرية)⁽³⁾.

ومما تجدر الإشارة إليه أن من الأطباء المؤرخين أبو الحسن بن قرة⁽⁴⁾ الذي صَنَّف كتاباً جمع فيه أخبار إقليمين من أقاليم الدولة العباسية آنذاك وهما بلاد الشام ومصر، فجاء عنوان كتابه هذا (أخبار الشام ومصر) في مجلد واحد⁽⁵⁾.

الخاتمة:

خُلِّصَ هذا البحث إلى الآتي:

- أهمية دور المؤرخين بصفة عامة ومؤرخي مدة البحث بصفة خاصة؛ فقد كتبوا في أنماط التدوين التاريخي المتعددة، فصنفوا في السير والتراجم فتناولوا سيرة الرسول محمد صلى الله عليه وسلم والصحابة والخلفاء والأمراء والقادة والوزراء والعلماء في شتى الفنون كالآداب والشعر واللغويات والنحاة والمؤرخين والمحدثين والفقهاء والقضاة وقد ضرب البحث لكل ما سبق ذكره بالأمثلة. وأُلفت عن الدواوين كتب كثيرة لا سيما عن الوزارة وعن تراجم للوزراء. أما في كتب السياسة والحكم: فقد ألّف ابن طاهر الخزاعي كتاب (رسالته في السياسة الملوكية). بينما ألّف أبو عبدالله الواسطي كتاب (الإمامة)، وقد أثني ابن النديم على مؤلفه بالإجادة فيه. وكتب أبو القاسم الكعبي ردوداً عن أسئلة سُئِلَ عنها حول نظم الحكم في الإسلام وذلك في كتابه (جواب المسترشد في الإمامة) ولعله ذات الكتاب المسمى (كتاب السياسة). وعرض أبو محمد النوبختي لرؤية الشيعة في الخلافة والحكم في كتابه (الإمامة).
- وكتبوا عن التواريخ العالمية كما فعل ذلك أبو جعفر الطبري شيخ المؤرخين وإمامهم في عصر البحث في كتابه (تاريخ الرسل والملوك)، وكتاب (التاريخ) لابن أخت عيسى بن قُرْخَانِشاه، وأبو عيسى المنجّم في كتابه (تاريخ سنيّ العالم).
- ولم يترك العلماء التواريخ المحلية دون تدوين، إذ صَنَّفُوا كتباً عن تواريخ: بغداد، والكوفة، والبصرة، الموصل وحمص، والرقة، والجزيرة، وقد بيّن البحث ذلك بالتفصيل.
- برز في التواريخ الإقليمية أبو عمر الكندي في كتبه: (فضائل مصر)، و(خَطَطُ مصر)، و(أخبار قضاة مصر). وكتب أبو الحسن بن قرة كتاباً جمع فيه أخبار إقليمين من أقاليم الدولة العباسية آنذاك وهما بلاد الشام ومصر، فجاء عنوان كتابه هذا (أخبار الشام ومصر).

قائمة المصادر والمراجع

- [1] ابن الأثير، عز الدين أبي الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني (ت 630هـ/1232م). الكامل في التاريخ، مراجعة وتصحيح: محمد يوسف الدقاق، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1407هـ-1987م.
- [2] نفسه، الباب في تهذيب الأنساب، مكتبة المثنى، بغداد، (د. ت).
- [3] الأصفهاني، أبي الفرج علي بن الحسين (ت 356هـ/976م). كتاب الأغاني، تحقيق: إحسان عباس وآخرون، دار صادر، بيروت، ط3، 1429هـ-2008م.

(1) ابن الساعي، الدر الثمين، ص149.

(2) السيوطي، حسن المحاضرة، ج1، ص553.

(3) ابن الساعي، الدر الثمين، ص296.

(4) هو أبو الحسن ثابت بن سنان بن ثابت بن قرة (ت 365هـ/975م)، طبيب ومؤرخ. ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج2، ص773.

(5) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج2، ص773.

- [4] ابن أبي أصيبعة، أحمد بن القاسم بن خليفة (ت 668هـ/1269م). عيون الأنباء في طبقات الأطباء، شرح وتحقيق: نزار رضا، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، (د. ت.).
- [5] الأعظمي، وليد. السيف اليماني في نحر الأصفهاني صاحب الأغاني، دار الوفاء للطباعة والنشر، المنصورة، ط1، 1408هـ-1988م.
- [6] بروكلمان، كارل (ت 1376هـ/1956م). تاريخ الأدب العربي، ترجمة: عبدالحليم النجار، دار المعارف، القاهرة، ط1403، 5هـ-1983م.
- [7] البغدادي، إسماعيل باشا بن محمد أمين. هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د. ت)، عن النسخة التي طبعتها وكالة المعارف، استانبول، 1375هـ-1955م.
- [8] الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل النيسابوري (ت 429هـ/1037م). ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، 1405هـ-1985م.
- [9] نفسه، يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، شرح وتحقيق: مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1403هـ-1983م.
- [10] الجبوري، كامل سلمان. معجم الشعراء من العصر الجاهلي حتى سنة 2002م، ج2، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1424هـ/2002م.
- [11] ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمد (ت 597هـ/1200م). المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، دراسة وتحقيق: محمد عبد القادر عطا وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1412هـ-1992م.
- [12] الجوهرى، إسماعيل بن حماد (ت 393هـ/1002م). الصحاح، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت-لبنان، ط4، 1410هـ-1990م.
- [13] حاجي خليفة، مصطفى بن عبدالله (ت 1067هـ/1657م). كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، تحقيق: محمد شرف الدين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د. ت.).
- [14] ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني (ت 852هـ/1448م). لسان الميزان، عناية: عبدالفتاح أبو غدة وسلمان عبدالفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1423هـ-2002م.
- [15] حمد، صباح جاسم. أحمد بن كامل الشجري علماً من أعلام الحركة الفكرية في العصر العباسي، مجلة الدراسات التاريخية والحضارية - مجلة علمية محكمة - جامعة تكريت، العراق، المجلد 8، العدد (23)، ربيع الأول 1437هـ- يناير 2016م.
- [16] ابن خلكان، أحمد بن محمد بن أبي بكر (ت 681هـ/1282م). وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1390هـ-1970م.
- [17] الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت (ت 463هـ/1071م). تاريخ مدينة السلام وأخبار محدثيها وذكر قُطَّانها العلماء من غير أهلها ووارديها (تاريخ بغداد)، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1422هـ-2001م.
- [18] الداوودي، محمد بن علي بن أحمد (ت 945هـ/1538م). طبقات المفسرين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1403هـ-1983م.
- [19] الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان (ت 748هـ/1347م). كتاب تذكرة الحفاظ، تصحيح: عبد الرحمن المعلي، (دار الكتب العلمية، بيروت، 1374هـ-1955م).

- [20] نفسه، سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1404هـ-1984م.
- [21] نفسه، معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار، تحقيق: طيار آتي قولا، (د.ن)، استانبول، 1416هـ-1995م.
- [22] نفسه، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق: علي محمد معوض وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1416هـ-1995م.
- [23] الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر (ت بعد 666هـ/1268م). مختار الصحاح، مكتبة لبنان، بيروت، 1406هـ-1986م.
- [24] روزنثال، فرانز. علم التأريخ عند المسلمين، ترجمة: صالح أحمد العلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1403هـ-1983م.
- [25] الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني (ت 1205هـ/1791م). تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: عبدالستار أحمد فراج وإبراهيم التريزي، مراجعة: مصطفى حجازي وآخرون، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1391هـ-1971م، 1421هـ-2000م.
- [26] الزركلي، خير الدين. الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط 1423، 15هـ-2002م.
- [27] ابن الساعي، علي بن أنجب (ت 674هـ/1275م). الدر الثمين في أسماء المصنفين، تحقيق وتعليق: أحمد شوقي بنين ومحمد سعيد حنشي، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط1، 1430-2009م.
- [28] السبكي، أبو نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي (ت 771هـ/1370م). طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، دار إحياء الكتب العربية، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، مصر، ط1، 1383هـ-1964م.
- [29] السخاوي، محمد بن عبد الرحمن (ت 902هـ/1497م). الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ، تحقيق: فرانز روزنثال، ترجمة: صالح أحمد العلي، دار الكتب العلمية، بيروت، (د. ت).
- [30] سركين، فؤاد. تاريخ التراث العربي (التدوين التاريخي)، ترجمة: محمود فهمي حجازي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، 1411هـ-1991م.
- [31] ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع (ت 230هـ/845م). كتاب الطبقات الكبير، تحقيق: علي محمد عمر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1421هـ-2001م.
- [32] نفسه، الطبقات الصغرى، تحقيق وضبط وتعليق: بشار عواد معروف ومحمد زاهد جول، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط1، 1430هـ-2009م.
- [33] ابن سلام، محمد بن سلام الجمحي (ت 231هـ/846م). طبقات فحول الشعراء، ج1، تحقيق: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، 1394هـ-1974م.
- [34] ابن سمر، عمر بن علي الجعدي (ت 597هـ/1200م). طبقات فقهاء اليمن، تحقيق: فؤاد سيد، دار القلم، بيروت-لبنان، 1377هـ-1957م.
- [35] السمعاني، عبد الكريم بن محمد بن منصور (ت 562هـ/1166م). الأنساب، تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني وآخرون، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط2، 1400هـ-1980م.
- [36] السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر محمد (ت 911هـ/1505م). بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل، دار الفكر، مصر، ط2، 1399هـ-1979م.

- [37] نفسه، تاريخ الخلفاء، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1424هـ-2003م.
- [38] نفسه، حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، (د. م.)، ط1، 1387هـ - 1967م.
- [39] نفسه، الشماريخ في علم التاريخ، تقديم وتعليق: عبدالرحمن حسن محمود، مكتبة الآداب، القاهرة، 1411هـ-1991م.
- [40] شريف، م. م. الفكر الإسلامي منابعه وآثاره (مآثر المسلمين في مجال الدراسات العلمية والفلسفية)، ترجمة وتعليق وإضافة: أحمد شلبي، موسوعة النظم والحضارة الإسلامية لأحمد شلبي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط8، 1407هـ-1986م.
- [41] ابن قاضي شهبه، أبو بكر تقي الدين بن أحمد بن محمد الأسدي (ت851هـ/1447م). طبقات النحاة واللغويين، تحقيق: محسن غياض، مطبعة النعمان وجامعة بغداد، 1394هـ-1974م.
- [42] الصايغ، أبي الحسن الهلال بن المحسن بن إبراهيم الكاتب (ت448هـ/1056م). كتاب تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء، مطبعة الآباء اليسوعيين، بيروت، 1321هـ-1904م.
- [43] الصالح، أبو عبدالله محمد بن أحمد بن عبد الهادي الدمشقي (ت744هـ/1343م). طبقات علماء الحديث، تحقيق: أكرم البوشي وإبراهيم الزبيق، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1417هـ-1996م.
- [44] صالحة، محمد عيسى. المعجم الشامل للتراث العربي المطبوع، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، معهد المخطوطات العربية، القاهرة، 1415هـ-1995م.
- [45] الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك (ت764هـ/1363م). الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركلي مصطفى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1420هـ-2000م.
- [46] طاش كبرى زاده، أحمد بن مصطفى (ت962هـ/1555م). مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1405هـ-1985م.
- [47] الطبري، أبي جعفر محمد بن جرير بن يزيد (ت310هـ/923م). تاريخ الرسل والملوك (تاريخ الطبري)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1387هـ - 1967م.
- [48] أبي الطيب اللغوي، عبد الواحد بن علي (ت351هـ/962م). مراتب النحويين، تحقيق وتعليق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة نخضة مصر، القاهرة، 1375هـ-1955م.
- [49] ابن عبد المجيد، عبد الباقي بن عبد المجيد اليماني (ت743هـ/1342م). إشارة التعيين في تراجم النحاة واللغويين، تحقيق: عبد المجيد دياب، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، شركة الطباعة العربية السعودية، الرياض، ط1، 1406هـ-1986م.
- [50] ابن العديم، كمال الدين عمر بن أحمد بن أبي جرادة (ت660هـ/1262م). بغية الطلب في تاريخ حلب، تحقيق وتقديم: سهيل زكار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، 1408هـ-1988م.
- [51] ابن عساكر، علي بن الحسن بن هبة الله (ت571هـ/1175م). تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من واردتها وأهلها، دراسة وتحقيق: محب الدين عمر بن غرامة العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1418هـ-1997م.
- [52] العقيقي، نجيب. المستشرقون، دار المعارف، القاهرة، ط5، 1426هـ-2006م.

- [53] ابن العماد، أبي الفلاح عبدالحى بن أحمد بن محمد العكري الحنبلي (ت1089هـ/1678م). شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق وتعليق: محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق- بيروت، ط1، 1410هـ- 1989م.
- [54] ابن العمري، محمد بن علي بن محمد (ت580هـ/1184م). الإنباء في تاريخ الخلفاء، تحقيق وتقديم: قاسم السامرائي، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط1، 1419هـ-1999م.
- [55] القفطي، أبي الحسن علي بن يوسف (ت624هـ/1227م). انباه الرواة على أنباه النحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل، دار الفكر العربي، القاهرة، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط1، 1406هـ - 1986م.
- [56] القنوجي، صديق بن حسن (ت1307هـ/1889م). أبجد العلوم (الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم)، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1398هـ- 1978م.
- [57] الكبي، زهير. موسوعة خلفاء المسلمين، دار الفكر العربي، بيروت، ط1، 1415هـ-1994م.
- [58] ابن كثير، إسماعيل بن عمر (ت774هـ/1372م). البداية والنهاية، تحقيق: عبدالله عبدالمحسن التركي، دار هجر، امبابة، ط1، 1419هـ - 1998م.
- [59] كحالة، عمر رضا. معجم المؤلفين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1414هـ-1993م.
- [60] الكندي، أبي عمر محمد بن يوسف (ت350هـ/961م). الولاة وكتاب القضاة، تهذيب وتصحيح: رفن گست، مطبعة الآباء اليسوعيين، بيروت، 1326هـ-1908م.
- [61] ابن ماكولا، أبو نصر علي بن هبة الله بن جعفر (ت475هـ/1082م). الإكمال في رفع الارتباب عن المؤلف والمختلف في الأسماء والكنى والأنساب، تصحيح وتعليق: عبدالرحمن بن يحيى المعلمي اليماني، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ط2، 1413هـ- 1993م.
- [62] المسعودي، علي بن الحسين بن علي (ت346هـ/957م). مروج الذهب ومعادن الجوهر، عناية ومراجعة: كمال حسن مرعي، المكتبة العصرية، صيدا- بيروت، ط1، 1425هـ-2005م.
- [63] المقرئ، تقي الدين أحمد بن علي (ت845هـ/1441م). كتاب المقفى الكبير، تحقيق: محمد اليعلاوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1411هـ- 1991م.
- [64] ابن منظور، محمد بن مكرم (ت711هـ/1311م). لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط1، 1300هـ- 1883م.
- [65] الموسوي، محمد بن باقر (ت1313هـ/1895م). روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، الدار الإسلامية، بيروت، ط1، 1411هـ-1991م.
- [66] النجاشي، أحمد بن علي بن أحمد بن العباس الأسدي الكوفي (ت450هـ/1058م). فهرست أسماء مصنفى الشيعة المشتهر بـ (رجال النجاشي)، شركة الأعلمي للمطبوعات، بيروت- لبنان، ط1، 1431هـ-2010م.
- [67] ابن النديم، محمد بن اسحاق (ت380هـ/990م). كتاب الفهرست، تحقيق: أيمن فؤاد سيد، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن، 1430هـ - 2009م.
- [68] الوشاء، أبو الطيب محمد بن أحمد بن إسحاق الأعرابي (ت325هـ/937م). الممدود والمقصود، تحقيق وتقديم وتعليق: رمضان عبدالنواب، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1979م.
- [69] وكيع، محمد بن خلف بن حيان (ت306هـ/918م). أخبار القضاة، مراجعة: سعيد محمد اللحام، عالم الكتب، (د. د. م)، (د. ت.).

- [70] ياقوت الحموي، ياقوت بن عبدالله (ت626هـ/1229م). معجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1413هـ- 1993م.
- [71] نفسه، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، 1397هـ- 1977م.
- [72] مراد، يحيى. معجم تراجم الشعراء الكبير، دار الحديث، القاهرة، 1427هـ- 2006م.
- [73] ابن أبي يعلى، أبو الحسين محمد بن أبي يعلى البغدادي الحنبلي (ت526هـ/1132م). طبقات الحنابلة، تحقيق وتقديم وتعليق: عبدالرحمن بن سليمان العثيمين، الأمانة العامة للاحتفال بمروءة عام على تأسيس المملكة العربية السعودية، الرياض، 1419هـ- 1999م.

المثاقفة العربية في رواية الخيميائي
دراسة مُقارنة

Arab Acculturation in the Novel, The Alchemist
Comparative study

د. عبد الحميد محمد شُعيب

أستاذ الأدب والنقد المساعد-جامعة الأزهر-مصر

Dr. Abdel Hamid Mohamed Shoaib

Assistant Professor of Literature and Criticism

Al-Azhar University, Egypt

dr.shoaib2020@Gmail.com

الملخص:

شمس العرب تسطع على الغرب؛ كان الشرق مركز إشعاع، وكان للأدب العربي دوره الفاعل في مسيرة الأدب العالمي، وأثره البارز في بناء نماذجه الخالدة، ومازالت الثقافة العربية تُغذي فنونه المتنوعة بالتماذج والموضوعات والأفكار، وتمتدّها بقبسٍ من سحرها السّاري.

وتسعى هذه الدراسة إلى الكشف عن مظاهر المثاقفة العربية في أحد أجناس الفنّ الحديث (القصة) من خلال رواية (الخيميائي) لبولو كويلو، ودراسة الأنساق الثقافيّة العربية وأثرها في بنائها.

الكلمات المفتاحية: المقارنة-المثاقفة-القصة-التأثير والتأثر-الخيميائي-بولو كويلو.

Abstract

Arab Acculturation in the Novel, The Alchemist
Comparative study

The sun of the Arab shines on the west. The East was the center of the sciences, and Arabic literature had an active role in the course of world literature, and a prominent impact on building its immortal models. Also, the Arab culture still nourishes its diverse arts with models, themes and ideas, and provides them with a piece of her magic in effect.

This study seeks to reveal the manifestations of Arab Acculturation in one of the genres of modern art (the story) through the novel, The Alchemist, by Paulo Coelho, and the study of Arab cultural patterns and their impact on its

Key Words: comparison – acculturation – novel – influence and affectedness – the alchemist – Paulo Coelho.

مُقدِّمة:

الأدب المقارن وسيلة من وسائل الحوار بين الثقافات المختلفة، ودراسة الآداب القومية، وبيان قيمتها المعرفية، وأثرها في مسيرة الأدب العالمي، مما يساعد على إذكاء روح التقارب بين الشعوب، وتقوية الروابط بين الأمم. وفنُّ القصّة ميدانٌ خصبٌ من ميادين الدرس المقارن، وموضوعٌ رئيسٌ من موضوعاته، وإذا كان للثقافة الغربية –حديثاً– أثرها البالغ في نشأة القصّة العربية وتطورها، فمصادر الثقافة العربية كانت مُلهمة لقصّاصي الغرب؛ تُزوّدُهم بالنماذج والموضوعات والأفكار، وتمُدُّهم بأفانين من الخيال والجمال، وتُعتبر رواية الخيميائي (The Alchemist) لباولو كويلو (Paulo Coelho) امتداداً سارياً لهذا الأثر في الوقت الراهن؛ فهي من العناوين القصصية البارزة التي تحقّقت فيها مظاهر الثقافة، وتلاقى على صفحاتها الإنسان بأخيه البعيد المختلف، مُتجاوزاً الحدود والقيود، ومُرتقياً إلى آفاق الإنسانية الحقة التي تضمُّ الشرق والغرب، وتصل الماضي بالحاضر، في ودٍّ ومحبة، بعيداً عن حواجز السياسة والمعتقدات والأعراق والأخلاق... إلخ.

منهج الدراسة:

جمعتُ فيه بين منهج المدرسة الفرنسية والمدرسة الأمريكية؛ فرصدتُ الصلّات التاريخية، والعلاقات الأدبية، ومظاهر التأثير والتأثر، وقمتُ بالتحليل والتقد، ودراسة الأنساق الثقافية العربية المتنوعة، وأثرها في نسيج الرواية وبنائها. وقد اعتمدتُ في هذه الدراسة على ترجمة الرواية دون لغتها الأصلية (البرتغالية)، والترجمة وإن كانت (طريقة ناقصة في تقييم التأثير والتأثر) لاختلاف اللغة، وعدم وفاء اللغة البديلة غالباً بأدبيات اللغة الأصلية، فهذا الخطر يقلُّ في حالتنا هذه؛ لأنني سأجري المقارنة غالباً في الخطوط العامة للرواية، والفكرة الرئيسة، والشخصيات، والمكان والزمان... إلخ، ومظاهر الثقافة فيها، دون التعرّض لجماليات اللغة أو الأسلوب.

إشكالات الدراسة:

تسعى هذه الدراسة إلى تخفيف منابع الشعور القومي بالضعف والانكسار، وتعزيز روح الانتماء والثقة والوعي، في ظلّ انكفاء العرب الثقافي، وتراجع دورهم الحضاري، وتهدف إلى الكشف عن دور الثقافة العربية المؤثر في الفنون والآداب العالمية، وبيان صورة العرب والشرق في عيون الغرب، ونشر روح المحبة والتسامح والمؤاخاة، وفتح قنوات للتواصل مع الآخر.

أولاً: المُثاقفة (Acculturation) مصطلحاً مُقارناً:

المحاكاة، والتأثير والتأثر، والتفاعل النصي، وتجاوز النصوص... إلخ مصطلحات مُقارنة لدراسة ألوان العلاقات بين الآداب في الثقافات المختلفة، ومُمة مصطلح حديث منها يستوعب التبدلات الثقافية المتنوعة، ظهر وظلّ يتأرجح بين عدّة عناوين منها: التداخل الثقافي، والتحول الثقافي، وتداخل الحضارات، ثم استقر أخيراً، وانتشر تحت مُسمّى (المُثاقفة).⁽¹⁾ مفهوم المُثاقفة:

¹ -مصطلح (المُثاقفة) أجنبي معرب، ومن ثمّ جريث في التأصيل له لغوياً على المعاجم الأجنبية دون العربية.

تدور معاني المِثاقفة في لغتها الأصلية حول المغالبة والغزو الفكري؛ فالمِثاقفة: "تبادل ثقافي بين شعوب مختلفة، وبخاصة تعديلات تطرأ على شعوب بدائية نتيجة لاحتكاكها بمجتمع أكثر تقدماً"⁽¹⁾ والمِثاقفة: "تبني واستيعاب ثقافة غريبة" والمِثاقفة: " غالباً ما ترتبط بالغزو السياسي أو التوسع، ويتم تطبيقها على عملية التغيير في المعتقدات أو الممارسات التقليدية التي تحدث عندما يحل النظام الثقافي لمجموعة ما محل نظام آخر"⁽²⁾ والمعنى الاصطلاحي لم يبتعد عن المعنى اللغوي، عرّف ريدفيلد لينتون وهيرسكوفيتش المِثاقفة بأنها: "مجموعة من الظواهر الناتجة عن اتصال مباشر ومتواصل بين أفراد ينتمون إلى ثقافات مختلفة، مع ما يترتب على ذلك من تغيرات في الأنماط الثقافية لهذه المجموعة أو تلك"⁽³⁾ والمِثاقفة تستمد وجودها وأصولها من الثقافة عمومًا، وللثقافة مفاهيم كثيرة أبرزها تعريف إدوارد تايلور بأنها: "كل مُركَّب يشتمل على المعرفة والمعتقدات، والفنون والأخلاق، والقانون والعرف، وغير ذلك من الإمكانات أو العادات التي يكتسبها الإنسان بوصفه عضوًا في المجتمع"⁽⁴⁾

هجرة المصطلح:

والمصطلح وليد علم الأنثروبولوجيا⁽⁵⁾، وضعه علماء الاجتماع الغربيون لدراسة أوضاع المهاجرين إلى أوروبا، وتخطي أزمة الانفصام الثقافي، والانعزال الاجتماعي، والبحث عن سبل آمنة لدمجهم في المجتمعات الجديدة، ولما كان الأدب يتجاوب مع علم الاجتماع (علم اجتماع الأدب)، وكلاهما يستعين بالآخر في دراسة العلاقة بين الظواهر الأدبية والاجتماعية، رحل المصطلح إلى الأدب، وأصبح من أبرز مصطلحات الدرس المقارن، لكن لم تفارقه النزعة الاستيعابية الأحادية، القائمة على المركزية الغربية والعمولة الثقافية المنحازة التي صاحبته في نشأته؛ لأنه كان يهدف إلى البحث عن سبل المواءمة بين المهاجرين والمجتمعات الغربية في الثقافة والأخلاق والعادات والمعتقدات والسلوك... إلخ.

المِثاقفة والفكر العربي:

يرى بعض النقاد العرب أن (المِثاقفة) هي البديل النقدي للفضفاض الذي يمكن استخدامه في ظل التبادل الثقافي والعطاءات الحضارية الكبيرة والمتنوعة في شتى الميادين⁽⁶⁾ ويرى هؤلاء أن المِثاقفة نقض الغزو الفكري، وأنها تقوم على أساس المساواة والاحترام والتسامح والاعتراف بالآخر، وحقه في الاختلاف، وهي تدرس التواصل والتفاعل بين المتناقضين بهدف التقدم والتطور، واكتساب المعارف، وتبادل الخبرات الإنسانية⁽⁷⁾ بينما يرى أكثر النقاد العرب أن (المِثاقفة) ذات نزعة استيعابية ترمي إلى مركزية الثقافة الأوروبية، وإلى الهيمنة الغربية على العالم⁽⁸⁾ وقد ساق الدكتور جابر عصفور عشرات الدلائل والشواهد على انحياز الثقافة الغربية إلى

¹ - قاموس المورد (الجزء العربي) - منير بعلبكي - ص 24 - ط دار العلم للملايين 1924م.

² - Acculturation." Merriam-Webster.com Dictionary, Merriam-Webster, .

³ - <https://www.merriam-webster.com/dictionary/acculturation>. Accessed 17 Sep. 2021

⁴ - المِثاقفة وسؤال الهوية - د. صلاح السروي - ص 61 - ط 1 - دار الكتي للنشر والتوزيع 2012م نقلاً عن: E.Taylor primitive Culture.london1971

⁵ - مقال (نحو تحليل أدبي ثقافي) جميل عبد المجيد - القراءة والتأويل (المؤتمر الثالث للنقد. القاهرة) - 3/ 58 - ط 1 - 2006م.

⁶ - الأنثروبولوجيا: العلم الذي يُعنى بدراسة الإنسان من حيث قيمه الدينية والأخلاقية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية. ينظر:

<https://ar.wikipedia.org/wiki>

⁷ - ينظر: المِثاقفة وسؤال الهوية - د. صلاح السروي ص 36.

⁸ - ينظر: الترجمة وفعل المِثاقفة - سارة بوزرزور - ص 61 - 70 - رسالة ماجستير مخطوطة بكلية الآداب واللغات والترجمة - جامعة السانية . الجزائر 2010م، واصلتي نسخة منها عن طريق صديقي الدكتور عدنان الخفاجي الأستاذ في جامعة الكوفة.

⁹ - ينظر: مقدمة في علم الاستغراب - حسن حنفي - ص 36 - الدار الفنية للنشر والتوزيع. القاهرة 1411هـ - 1991م، المِثاقفة وتحولات المصطلح النقدي - د. زياد الزعي - مجلة عالم الفكر - العدد الأول مجلد 36 - ص 255 - يوليو سبتمبر 2007. الكويت.

مركزيتها التي لا تفارقها، وإن ابتعدت أحياناً عن تعمدٍ تحقير الشرق وامتهانه فهي مُراوغات ظاهرة؛ فلا يغيب عنها العُنصر التكويني المتأصل على السُّلب في كلِّ تحليلاتها، لأنها ترى العالم من منظور مركزيتها، ولا تمنح حقَّ الوجود إلا للآداب التي تُعيد إنتاج نماذجها بأكثر من معنى ولا تتردد في إقصاء المغاير لها.⁽¹⁾

والحق إنَّ المركزية الأوربية تتجلى في كلِّ نشاطات الغرب الثقافيَّة والسِّياسية والاقتصاديَّة والأدبيَّة... إلخ وتزايد هذه النزعة الخطيرة مع مُرور الزمن.

ومن نَمَّ نشأت عند النُّقاد العرب فكرة (المُثاقفة المعكوسة) وهي التي تُعبر عن العرب، وترصد إسهامات الثقافة العربيَّة في مسيرة الأدب الأوربيِّ عبر رواده وأعلامه، وكان أول من أثارها عبد الله أبو هيف في مقال صحفي عن قصص (خورخي لويس بورخيس) الكاتب الأرجنتيني، وتأثره بالثقافة العربيَّة في أدبه قائلاً: "والمُثاقفة كما هو معروف تأثير ثقافة غازية وقاهرة في ثقافة أخرى مغزوة ومقهورة، والتأثير هنا سلبي وإيجابي، وبورخيس باعتماده على السُّرد العربيِّ في قصصه، كمصدر رئيس من مصادره المتنوعة من تراث الإنسانية، يُقدِّم هذا المثال عن المُثاقفة المعكوسة، أي أنَّ القصَّة العربيَّة والسُّرد العربيُّ يؤثِّر ولا يزال في تكوين القصَّة العالميَّة وتطورها"⁽²⁾ وقد كرَّر الدكتور أبو هيف الدعوة إلى (المُثاقفة المعكوسة) في صورة أوسع وأوضح عبر منابر مُتعدِّدة⁽³⁾ وتبيَّن كثير من الكُتَّاب والنُّقاد الدَّعوة إلى هذا المصطلح لبيان دور العرب الحضاريِّ في تاريخ الإنسانية، ولأنَّ النُّسخة العربيَّة (المُثاقفة المعكوسة) وحدها تُقدِّر ثقافات الآخرين بتعدُّدها واختلاف مشاربها⁽⁴⁾ وتُعبر في الوقت نفسه عن المكانة الحضاريَّة للثقافة العربيَّة وأثرها في تراث الإنسانية⁽⁵⁾

وبناء على هذا فقد آثرْتُ مُصطلح (المُثاقفة) على سواه من المصطلحات المشاركة له في معناه مثل: السَّرقة والاقْتباس والتأثير والتأثر والتَّناص والامتصاص... إلخ لأنَّ المُثاقفة تشتمل على معاني هذه المصطلحات جميعاً، وتتعدَّها لتشمل أنماطاً أخرى من التفاعل والتَّبادل والتأثير والتأثر مثل: التأثير الديني والاقتصادي والسِّياسي والاجتماعي والمكاني... إلخ، وهي محور من محاور هذه الدِّراسة. واقتُرحت تعديل المصطلح من (المُثاقفة المعكوسة) إلى (المُثاقفة العربيَّة) -وهو ما طرحته في العنوان- لأنَّه أقرب إلى الرُّوح الأدبيَّة، وأظهر في الدِّلالة على القومِيَّة العربيَّة.

ثانياً: مُلخِّص رواية الخيميائي:⁽⁶⁾

¹ - ينظر: الهوية الثقافية والنقد الأدبي - جابر عصفور - ص 407 - مكتبة الأسرة، مصر 2010 م.

² - بورخيس والمُثاقفة المعكوسة - عبد الله أبو هيف - مجلة الكاتب العربي - عدد 30 - ص 105

<http://kalema.net/home/article/view/675>

³ - ينظر: المُثاقفة والمُثاقفة المعكوسة في الاستشراق: تأثير الثقافة العربية الإسلامية أنموذجاً - د. عبد الله أبو هيف - مجلة الكلمة - عدد 50 - ص 95 - 108 - ديسمبر / كانون الأول. لبنان 2006 م.

⁴ - انظر: مقال (الثقافة والمُثاقفة) فليحة حسن: <https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=26585>

المُثاقفة والمُثاقفة النقديَّة (في الفكر النقدي العربي) - رواء نعاس محمد - مجلة القادسية - العددان الثالث والرابع - المجلد 7/2008 م <https://iasj.net/iasj/pdf/bb0413bdba310b2e>

⁵ - انظر: مقال (الاستغراب السياسي) د. علي بن إبراهيم النملة - شبكة الألوكة: <https://www.alukah.net/culture/0/47271> المُثاقفة والمُثاقفة النقديَّة (في الفكر النقدي العربي) - رواء نعاس محمد - مجلة القادسية - العددان 3-4 - المجلد 7/2008 م <https://iasj.net/iasj/pdf/bb0413bdba310b2e> جوته وعشق الثقافة العربيَّة الإسلاميَّة د. ناصر أحمد سنة - مجلة دنيا الوطن - فلسطين

<https://pulpit.alwatanvoice.com/articles/2010/01/14/186223.html>

⁽⁶⁾ للرواية في صورتها العربيَّة عدَّة ترجمات، سأكتفي بذكر المنسوبة لمترجمين؛ الأولى: نشرة دار الجندي، ترجمة: فاطمة النظامي، الثانية: نشرة دار ورد، ترجمة: عز الدين محمود، الثالثة: نشرة دار الهلال، ترجمة: بهاء طاهر، الرابعة: نشرة شركة المطبوعات العربيَّة، ترجمة: جواد صيداوي، وتوفِّر لي من هذه

كاتب الرواية باولو كويلو (Paulo Coelho)⁽¹⁾، وتدور الرواية حول (سانتياغو) راعٍ أسباني من طريف (Tarifa)⁽²⁾، عاشق النّرحال، سرح بغنمه في سهول أسبانيا حتى ألفها وخبر دُروهما، وبينما هو نائم في صحبة غنمه، في باحة كنيسة قديمة مهجورة، تحت شجرة جُمُيز ضخمة، نبتت في مكان العُرفة المتهدّمة الملحقة بالمذبح⁽³⁾ راوده حلم غريب، راعه وأدهشه.. فذهب إلى امرأة عجوز عجزيّة تُفسّر الأحلام، وقصّ عليها حلمه: "وجدت نفسي مع نعاجي في أحد المراعي، وإذا بطفل يظهر ويلعب مع الحيوانات... استمرّ الطفل يلهو مع النّعاج فترة من الوقت، وفجأة أمسك بيدي، وقادني حتّى أهرامات مصر... قال الطّفل لي: إذا جئت إلى هنا سوف تجد كنزًا مخبوءًا، وفي اللحظة التي عمد فيها إلى تحديد المكان بالضّبط، استيقظت، جرى ذلك مرتين"⁽⁴⁾ فأخبرته المرأة أنّ (الأحلام هي لغة الرّب) وأنّ عليه أن يسعى لتحقيق حلمه، ولم تأخذ منه مقابل تفسيرها للحلم على أن يعطيها عُشر الكنز إذا عثر عليه.. ويلتقي الرّاعي صُدفة بأحد الكهنة (ملكي صادق) المتخيّي في صورة شخص عربيّ.. فبادره (ملكي صادق) بالحديث عن الحلم من غير أن يبدأ الرّاعي بالحديث عنه.. فتعطّى معه الرّاعي الحديث عن الحلم.. وطلب من الرّاعي أن يُعطيه عُشر غنمه؛ ليخبره كيف يبلغ مكان الكنز، فأعطاه (سنة خراف). قال: "الكنز في مصر على مقربة من الأهرامات... لكي تصل إلى الكنز ينبغي لك أن تنتبه إلى الإشارات"⁽⁵⁾ ويبيع الفتى غنمه ويركب البحر إلى (طنجة).. ويتوقّف فيها فترة (أحد عشر شهرًا وتسعة أيام) للعمل في محل بلّور عند تاجر عربيّ؛ ليجمع نقودًا تُمكنه من مواصلة الرحلة إلى مصر بعد أن سُرقَت أمواله.. ثم سافر من طنجة إلى مصر عبر الصّحراء، بصحبة خيميائي (كيميائي) إنجليزي، أعياه البحث عن إكسير الحياة، فقرّر أن يُسافر إلى مصر بحثًا عن خيميائي مصري مُعَمَّر توصل إلى السّر الأعظم.. ولما وصلت القافلة الفيوم، كانت الحرب مُستعرة بين القبائل على السّلطة، فتوقّفت القافلة في ساحة كبيرة مُحايِدة (الواحة) حتى تهدأ الحرب.. وفي الواحة التقى الرّاعي بفاطمة قصّة حُبّه، وبفضل تنبؤاته وقراءته للإشارات كزرقاء اليمامة، نجت الواحة من غدر فريق المتحاربين، فمنحه شيخ القبائل خمسين قطعة ذهبية شكرًا على معرفته، وعيّنه مستشارًا للواحة.. وبسبب قراءته للإشارات تلك قابله الخيميائي (الكيميائي) المصريّ.. وصحبه في باقي

النشرات ترجمة بهاء طاهر وترجمة جواد صيداوي، وقد فضّلت ترجمة جواد صيداوي لجودتها وأدبيّة لغتها، وتماسك الرواية فيها فنيًا، ويكفي تديلاً على ذلك أنّ بهاء طاهر ترجم العنوان (السيميائي)، وترجمه جواد صيداوي (الخيميائي)، والخيميائي أحسن وأدق؛ لأنّ الكيميائي أحد شخوص القصة، ولأنّ الكيميائي ترد في المصادر القديمة العربيّة الخيميائي لا السيميائي.

¹ - وُلِد الكاتب البرازيلي الشّهير باولو كويلو في 24 آب/ أغسطس عام 1947 في ريو دي جانيرو، تعلّم في المدارس اليسوعيّة، وترعرع على يد والديه الكاثوليكين، راودت كويلو منذ نعومة أظفاره رغبة شديدة في أن يكون كاتبًا، لكن حالت رغبة والديه دون ذلك، مما تسبّب في معاناته نفسيًا، لينتهي به الحال في مطلع شبابه إلى مستشفى أمراض نفسيّة عدّة مرّات، ثم التحق بكلّيّة الحقوق، وتركها إلى متاهات الفشل والضياع والتّمرد، حتى قاده نشاطه السّياسي في السّبعينيّات إلى السّجن عدّة مرّات، عمل بعدها في التّمثيل والإخراج السينمائي وكتابة الأغاني، وأخيرًا التّأليف القصصي، وساعده على ذلك كثرة أسفاره، تُعدّ رواية الخيميائي أشهر أعماله. ينظر: <https://www.arageek.com/bio/paulo-coelho>

² - جزيرة طريف (Tarifa): مدينة صغيرة على البحر الشّامي، عليها سور تراب، ويشقّها نهر صغير، أول بلاد الأندلس بعد عبور مضيق جبل طارق (بحر الميجاز/ بحر الرّقاق)، ومقابل الجزيرة الخضراء، سُمّيَت طريف نسبة لفتحها القائد المسلم طريف بن مالك من قبيل موسى بن نصير. ينظر: نزّهة المشتاق في اختراق الآفاق - الإدريسي - 539/2 - ط1 - عالم الكتب. بيروت 1409 هـ، الروض المغطر في خبر الأقطار - الحميري - تح: إحسان عباس - ص392 - ط2 - مؤسسة ناصر للثقافة. بيروت 1980 م.

³ - المذبح: بناء يستخدم لتقديم الذبائح، من الحيوانات والأطعمة، أو أي بنية أخرى تقدّم عليها القرابين والهبات لغايات دينية، أو مكان مقدّس تقام فيه الطقوس الدينية. ينظر: موسوعة المصطلحات الدينية اليهودية - رشاد الشامي - ص294 - ط1 - المكتب المصري لتوزيع المطبوعات 3002 م.

<https://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%85%D8%B0%D8%A8%D8%AD>

⁴ - الخيميائي - باولو كويلو - ص29-30 - ترجمة: جواد صيداوي - ط16 - شركة المطبوعات العربية للتوزيع والنشر. بيروت 2008 م.

⁵ - الخيميائي ص44.

الرحلة.. فقرّر الانفصال عن القافلة، ومواصلة السّير وحدهما، رغم عدم انتهاء الحرب؛ دليله قلبه وإشارات الرّب، وبعد فترة من السّير وقعا أسيرين لإحدى القبائل المتحاربة، فتملّقهم الرّاعي بالخمسين قطعة ذهبية، وقدمها هدية لهم، فأجلّوا قتلها ثلاثة أيام على أن يتحوّل الرّاعي رجلاً.. وبفضل نفاذه إلى روح العالم، تواجد في عوالم متعددة في آن واحد؛ فتحوّل رجلاً، كادت أن تُهلك المعسكر، فنجيا من القتل، ولانبهار قائد المعسكر من فعله خلّى عنهما، وأرسل معهما حراسة حتّى يصلّا إلى حيث يريدان، فلمّا وصلا لدير على مقربة من الأهرامات، طلب الخيميائي من الحراس أن يعودوا، ودخل هو والرّاعي الدير، فأحسن الرّاهب استقبالهما.. وأجرى الخيميائي بعض تجاربه؛ فحوّل قطعة من الرّصاص ذهباً، وقسمها أربع قطع متساوية، قطعة للرّاهب لخدمته للخبز، وقطعة للخيميائي (الكيميائي)، وقطعة للرّاعي لفقده ماله، والرّابعة يُسلمها الرّاهب للرّاعي إن احتاج الرّاعي إليها، وودّعه الخيميائي (الكيميائي)؛ لأن ما بقي من الرحلة قليل، ويجب أن يقطعه الرّاعي وحده.. وصل الرّاعي إلى الأهرامات بعد مسير ساعتين ونصف، وفي المكان الذي قاده إليه قلبه، حيث سقطت دموعه، وأوحت به إشارة الرّب، عند سفح الأهرامات أخذ يحفر ويحفر لإخراج كنزه، وبعد يوم طويل من الحفر، وبينما هو مُستغرق في الحفر فاجأه بعض فلول المحاربين.. ولما عثروا معه على القطعة الذهبية التي منحه إياها الخيميائي، سرقوها بالإكراه، وترقبوا أن يُخرج باقي الكنز، ولما لم يصل لشيء، أوسعوه ضرباً، فأخبرهم بالحقيقة (خلّمه) لينجو من القتل، فكفّوا عنه.. وقبل أن يغادروا التفت إليه رئيسهم قائلاً: "لن تموت، ستعيش وتتعلم أنّه لا ينبغي لنا أن نكون على هذه الدّرجة من الغباء، هنا بالضبط حيث تقبع أنت، رأيت حلماً قبل سنتين تقريباً، راودني غير مرّة، فقد حلمت أنّ عليّ أن أسافر إلى إسبانيا، وأبحث في الرّيف عن أطلال كنيسة يتردّد إليها الرّعيان ليناموا فيها مع أغنامهم، وحلّت فيها شجرة مجيّز محلّ الغرفة الملحقة بالمذبح، حتى إذا حفرت عند جذع الشّجرة، أجد كنزاً مُخبّئاً، ولكيّ لست على هذه الدّرجة من الغباء لكي أجتاز الصّحراء بكاملها لمجرد أنّي رأيت الحلم نفسه مرّتين"⁽¹⁾.. عاد الرّاعي إلى الكنيسة المهجورة، وحفر تحت شجرة الجوّيز مكان الغرفة الملحقة بالمذبح، فوجد كنزاً عظيماً أخفاه الفاتح القديم (العرب)؛ "صندوقاً مليئاً بقطع الذهب الأسبانية القديمة، وبأحجار كريمة، وأقنعة من الذهب مُزينة بريش أبيض وأحمر، وتماثيل حجرية مُرصّعة بالماس، ومُخلّفات غزو نسيته البلاد منذ زمن بعيد، ونسي الغازي أن يحكي عنه لأحفاده"⁽²⁾

ثالثاً: الأصول العربيّة لرواية الخيميائي:

هذه القصّة لها ما يُناظرها في التّراث العربيّ مع التّشابه الكبير في الأحداث والشّخص والمكان والزّمان... إلخ؛ وردت في التّراث العربيّ حكايتان؛ الأولى في كتاب الفرج بعد الشّدة للتّنوخي، والثانية في كتاب ألف ليلة وليلة⁽³⁾ وسوف أعرض- قبل الشّروع في التّحليل - القصّة بنصّها حتّى يُلاحظ القارئ الكريم ما بين الحكايتين من تشابه، مُكتفياً في العرض بحكاية التّنوخيّ دون حكاية ألف ليلة وليلة لسبقها، وشدّة شبهها لرواية الخيميائي، وتجنّباً للتّكرار، ولأنيّ أعتقد أنّها أصل للتّانية. ذكر القاضي التّنوخي (384هـ) في كتابه الفرج بعد الشّدة حكاية طريفة قال:

رأى في المنام أنّ غناه بمصر:

حدّثني أبو الرّبيع سُليمان بن داود البغداديّ، صاحب كان لأبي، وكان قديماً يخدم القاضي أبا عمر محمد بن يوسف، وابنه أبا الحسين في دُورها، وكانت جدّته تعرف بِسمسمه، قهرمانه⁽⁴⁾ كانت في دار القاضي أبي عُمر محمد بن يوسف رحمه الله، قال: كان

¹ -الخيميائي ص181.

² -الخيميائي ص186.

³ - ينظر: الفرج بعد الشّدة - التّنوخي - 268/2 - تح: عبود الشّالحي - ط دار صادر. بيروت 1398هـ - 1978م، ألف ليلة وليلة - 594/1 - ط2 - دار صادر بيروت 1429هـ - 2008م.

⁴ -قهرمانه: فارسي مُعَرَّب، وهو: المسيطر الحفيظ على ما تحت يده، والوكيل القائم بأمر الرجل. لسان العرب مادة(ق.ه.ر.م).

في جوار القاضي قديماً، رجل انتشرت عنه حكاية، وظهر في يده مألٌ جليل، بعد فقر طويل، وكنتُ أسمع أنَّ أبا عمر حمه من السلطان، فسألت عن الحكاية، فدفعني طويلاً، ثمَّ حدَّثني، قال: ورثتُ عن أبي مالاً جليلاً، فأسرعتُ فيه وأتلفته حتى أفضيتُ إلى بيع أبواب داري وسقوفها، ولم يبق لي من الدنيا حيلة، وبقيتُ مُدَّة بلا قُوت إلا من غزل أُمِّي، فتمنَّيتُ الموت. فرأيتُ ليلةً في النَّوم، كأنَّ قائلاً يقول لي: غناك بمصر، فأخرجُ إليها، فبكرتُ إلى أبي عُمر القاضي، وتوسَّلتُ إليه بالجوار، وبخدمَةٍ كانت من أبي لأبيه، وسألته أن يزودني كتاباً إلى مصر؛ لأتصرف بها، ففعل، وخرجت، فلما حصلت بمصر أوصلتُ الكتاب، وسألتُ التَّصرف، فسَدَّ الله عليَّ الوجوه حتَّى لم أظفر بتصرف، ولا لاح لي شغل. ونفدتُ نفقتي، فبقيتُ مُتَحَيِّراً، وفكرتُ في أن أسأل النَّاس، وأمدَّ يدي على الطَّرِيق، فلم تسمح نفسي، فقلتُ: أخرج ليلاً، وأسأل، فخرجتُ بين العشاءين، فما زلتُ أمشي في الطَّرِيق، وتابى نفسي المسألة، ويحملني الجوع عليها، وأنا مُمتنع، إلى أن مضى صدر من الليل، فلقيني الطَّائف، فقبض علي، ووجدني غريباً، فأنكر حالي، فسألني عن خبري، فقلتُ: رجل ضعيف، فلم يُصَدِّقني، وبطحني، وضرَبني مقارع، فصحتُ: أنا أصدقك، فقال: هات، فقصصتُ عليه قصَّتي من أولها إلى آخرها، وحديث المنام، فقال لي: أنت رجل ما رأيت أحق منك، والله لقد رأيت منذ كذا وكذا سنة، في النَّوم، كأن رجلاً يقول لي: ببغداد في الشَّارع الفلاني، في الحلة الفلانيَّة، فذكر شارعِي، ومحلي، فسكتُ، وأصغيتُ إليه، وأتمَّ الشُّرطي الحديث، فقال: دار يقال لها: دار فلان، فذكر داري، واسمي، فيها بُستان، وفيه سِدرة، وكان في بستان داري سِدرة، وتحت السِدرة مدفون ثلاثون ألف دينار، فامض، فخذها، فما فكرتُ في هذا الحديث، ولا التفتُ إليه، وأنت يا أحق، فارقتَ وطنك، وجئتَ إلى مصر بسبب منام. قال: فقوي بذلك قلبي، وأطلقني الطَّائف، فبثُّ في بعض المساجد، وخرجتُ مع السَّحر من مصر، فقدمتُ ببغداد، فقطعتُ السِدرة، وأثرت تحتها، فوجدت قمقمًا فيه ثلاثون ألف دينار، فأخذته، وأمسكتُ يدي، ودبَّرتُ أمري، فأنا أعيش من تلك الدَّنَانير، من فضل ما ابتعتُ منها من ضيعة وعقار إلى اليوم⁽¹⁾

أوجه التَّشابه بين القِصَّتَيْن:

- ثمةٌ وشائج ومشاجمات كثيرة بين القِصَّتَيْن في الفِكرة والأحداث والزَّمان والمكان وطريقة البناء... إلخ، وهذه أبرز ملامحها:
- 1- البطل في القِصَّتَيْن رأى في المنام أنَّ غناه بمصر، في الحكاية العربيَّة هاتفتُ يَحْثُ البطل على الدَّهَاب إلى مصر ليدرك الغنى، وفي رواية الخيميائي طفل يأخذ بيد الرَّاعي إلى مكان الكنز عند الأهرامات.
 - 2- تكرَّرت الرُّؤيا مع البطلين مرتين في كلتا القِصَّتَيْن.
 - 3- كلا البطلين قصد مصر بحثاً عن تحقيق حُلْمه (البحث عن الكنز).
 - 4- كلا البطلين عانى من المشاقِّ في رحلته، وحُتِمَتْ بالضَّرْب في كلتا القِصَّتَيْن عندما قصَّ البطلان حلمهما؛ في الحكاية العربيَّة ضربه الشُّرطي، وفي رواية الخيميائي ضربه فلول المحاربين.
 - 5- كلاهما اهتدى للكنز عن طريق الحُلْم الثَّاني (الحُلْم المُقابل) المُكَمِّل للحُلْم الأول؛ حُلْم الشُّرطي في الحكاية العربيَّة، وحُلْم المحارب في رواية الخيميائي.
 - 6- الكنز في كلتا القِصَّتَيْن مدفون تحت شجرة؛ في الحكاية العربيَّة تحت شجرة سدر في منزل البطل، وفي رواية الخيميائي تحت شجرة جُمَيْر في الكنيسة.

¹ -الفرج بعد الشدة - التنوخي 268/2.

7- كلا البطلين عاد إلى بلده، واستخرج الكنز؛ في الحكاية العربيّة عاد البطل إلى بغداد، وفي رواية الخيميائي عاد الرّاعي إلى أسبانيا.

8- طريقة بناء الشخص ورسومها في الحكايتين متشابهة مع فارق الزّمن؛ الغياب المطلق لملامح الشخص؛ فكلتاها لا تُحدّد مظاهر الشخصية الخارجيّة؛ اسمها وصورتها وملابسها وعمرها وطريقة حديثها، ولا ترسم صفاتها الشّخصية من كرم وشجاعة وحلم... إلخ؛ ففي رواية الخيميائي مثلاً لم يُحدّد عمر الرّاعي ولا طوله ولا لون عينيه... إلخ، ولم يخالف هذا المنهج إلا مع ابنة التاجر الأسباني (فاطمة)؛ فالأولى ذات ملامح أندلسيّة، وشعر أسود طويل، وعيون مغربيّة⁽¹⁾، وفاطمة: سافرة الوجه، عيناها سوداوان، تلبس ثياباً زاهية، وتضع فوق رأسها منديلاً⁽²⁾ فكلا الكاتبين ركّز على بناء الحدث والفكرة، وهي طريقة عربيّة خالصة، تبدو في السّرد العربيّ القديم على تعدد أشكاله، وتتجلّى بوضوح تام في معظم شخصيّات القصص القرآني فمثلاً: ﴿وَجَاءَ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى قَالَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ﴾ (يس:20)، لم يذكر القرآن اسم الرجل، ولم يصف ملامحه الخارجيّة... إلخ، وهكذا في سائر الشّخصيات في القرآن الكريم إبراهيم وإسماعيل وموسى وعيسى... إلخ عليهم السّلام أجمعين، لكن علينا أن نضع في الاعتبار أيضاً أنّ أكثر الروائيين المحدثين في أوروبا "يفضلون أن يتركوا الحقائق الخاصة بالشّخصية تظهر تدريجيّاً، وتنوع أو تنتقل عن طريق الحدث والكلام"⁽³⁾

9- كلتا القِصّتين تنتمي إلى الزّمن القديم؛ الحكاية العربيّة وقعت في العصر العباسيّ، وقِصّة الخيميائي تدور أحداثها بعد رحيل المسلمين من الأندلس.

والسؤال الذي يطرحه الدّرس المقارن في هذه الحالة: هل تأثر (باولو كويلو) في قصّته بالحكاية العربيّة؟ أم أنّ ما بينهما من التّشابه من قبيل المصادفة أو توارد الخواطر؟ وهل يُمكن اعتبار التّشابه بينهما من دواعي الفلكلور الشّعبيّ بصفة عامّة؟

1- لم أقف على ما يفيد ترجمة كتاب (الفرج بعد الشدة) إلى لغات أجنبية في أي عصر من العصور⁽⁴⁾، لكنّه انتشر في الأندلس؛ ذكره ابن بسّام الشنتريني (ت542هـ) في (الذخيرة) ووصفه بأنّه "أسير من الأمثال، وأسرى من الخيال"⁽⁵⁾ وذكره ابن خير الإشبيلي (ت575هـ) في فهرسته ضمن ما أخذه عن شيوخه⁽⁶⁾ والتقى الرّحالة الأندلسيون بالتّنوخي وسمعوا منه⁽⁷⁾

2- توجد نسخة من (الفرج بعد الشدة) في مكتبة (ليدن) في هولند⁽⁸⁾ ونسخة تامة في مكتبة جون ريلاند بالجلترا، ونسخة فاخرة تامة في مكتبة الأسكوريال في أسبانيا.⁽¹⁾

¹ - بنظر: الخيميائي ص19.

² - ينظر: الخيميائي ص111، ويبدو أنّ (باولو كويلو) تبنى رأي بطل قصته وهو يعاني فيما يقرأ من أسماء الشخصيات المتزاحمة؛ فيقرر "إذا أتيح له يوماً أن يؤلف كتاباً، فسوف يعرف الشخصيات شخصية إثر أخرى لكي يجنب القراء مشقّة حفظ أسمائهم جميعاً دفعة واحدة" الخيميائي: ص33

³ - ينظر: الفن الروائي - ديفيد لودج - ترجمة: ماهر البطوطي ص79-ط1- المجلس الأعلى للثقافة 2002م.

⁴ - ينظر على سبيل المثال: رحلة الكتاب العربي إلى الغرب فكراً ومادة - محمد ماهر حمادة - ط1 - مؤسسة الرسالة 1412هـ - 1992م.

⁵ - الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة - بن بسام الشنتريني - 577/8 - تح: إحسان عباس - ط1 - الدار العربية للكتاب، ليبيا - تونس 1979م.

⁶ - فهرسة ابن خير الإشبيلي - ص385-415 - تح: فرنسيسكه قداره زيد بن - وخليان ربارة طرغوة - ط3 - مكتبة الخانجي. القاهرة 1417هـ - 1997م.

⁷ - ينظر: الصلة - ابن بشكوال - ص607 - طبع بعناية: عزت العطار - ط2 - مكتبة الخانجي. القاهرة 1374هـ - 1955م.

⁸ - ينظر: تكملة المعاجم العربيّة - دوزي - 44/1 - تعريب - محمد سليم النعيمي - ط1 - وزارة الثقافة والإعلام. العراق 1979م.

- 3- انتقلت هذه القصة إلى الأندلس عبر كتاب (حدائق الأزاهر) لابن عاصم الغرناطي (ت829هـ)⁽²⁾ ومنه نسخة تسكن خرائن مكتبة الأسكوريال⁽³⁾ بيد أيي لم أف على ما يفيد ترجمة كتاب ابن عاصم إلى أي لغة أجنبية.
- 4- (ألف ليلة وليلة) من أكثر المؤلفات العربية انتشاراً في العالم؛ وقد تُرجمت إلى أغلب لغات أوربا منذ زمن مبكر، حتى صُغِبَ حصر ذلك لكثرة⁽⁴⁾، وقد ذكر الكاتب (ألف ليلة وليلة) على لسان أحد شخوص القصة⁽⁵⁾.
- 5- معرفة الكاتب الكبيرة بالثقافة العربية، واستشهاد أبطال قصته من العرب بالقرآن، وذكره العادات العربية والاجتماعية صحيحة على امتداد القصة، وزيارته (باولو كويلو) لبعض الأقطار العربية⁽⁶⁾، وتقديمه لبعض رواياته الصادرة بالعربية بمقدمة خاصة يستميل بها القارئ العربي⁽⁷⁾.
- 6- ثمة قصة أخرى مشابهة للقصة العربية ذكرها (خورخي لويس بورخيس) الروائي الأرجنتيني الشهير، سمّاها (حكاية الحالمين)، والقصة تدور بين القاهرة وأصفهان، والبطل الحالم فاهري مصري، يسافر يبحث عن الكنز في فارس (أصفهان)، والكنز مدفون بالقاهرة بجوار شجرة تين تحت عين ماء، وقد عزاها (بورخيس) على لسان راوٍ عربي، وأشار أنه نقلها من كتاب (ألف ليلة وليلة)⁽⁸⁾.

وبناء على تلك الأدلة:

- 1- أستبعد تأثر (باولو كويلو) بحكاية الحالمين، مع اعتقادي أنه قرأها؛ لشهرة (بورخيس)، ولمعاصرتهما، ولأن (بورخيس) كان يعيش في أسبانيا، ويكتب بالأسبانية، وقد عاش (باولو كويلو) في أسبانيا، ويُجيد الأسبانية، لكن شدة التشابه بين رواية الخيميائي وبين حكاية (ألف ليلة وليلة) في المنام أن غناه بمصر أكبر وأقوى وأدق.
- 2- لا يمكن أن يُعدَّ هذا التشابه من باب توارد الخواطر؛ لعدم التعاصر بين الكاتبين، ولشدة التشابه بين الحكايتين، وإن قبلنا أنه قد يقع الحافر على الحافر في كلمة أو بيت أو فكرة... إلخ، فمن غير المتصور أن يقع التّطابق في العمل الفني كُله بتفاصيله، كما هو الحال في قصتنا.
- 3- لا يمكن أن تكون هذه القصة من نوعية قصص (الفابليو) أو الفلكلور الشعبي، الذي لا تختص به جماعة دون أخرى، مع تشابه الأبنية الفلكلورية عند جميع الشعوب؛ لأننا لا نجد إضافات في قصة (كويلو) تبعد بها عن الحكاية العربية، ولا يرقى تغيير مكان الكنز دليلاً على ذلك⁽⁹⁾.

¹ - ينظر: الفرج يعد الشدة 8/1.

² - ينظر: حدائق الأزاهر-ابن عاصم الغرناطي-ص316-تح:أبو همام عبد اللطيف عبد الحليم-ط دار الكتب المصرية1435هـ-2014م.

³ - ينظر: السابق ص32.

⁴ - ينظر: رحلة الكتاب العربي إلى الغرب 201/2.

⁵ - ينظر: الخيميائي ص107.

⁶ - زار المغرب ومصر، والتقى بنجيب محفوظ، وله صور معه نشرها على الإنترنت. ينظر: <https://www.youm7.com>

⁷ - بنظر على سبيل المثال: الخيميائي ص9، الزانية-باولو كويلو - ص5-ترجمة: رنا الصيفي-ط1-شركة المطبوعات العربية للنشر والتوزيع2015م، الجاسوسة-باولو كويلو-ص5-ترجمة ربا الصيفي-ط1-شركة المطبوعات العربية2017م.

⁸ - ينظر: المرايا والمتاهات-خ.ل بورخيس-ص14-15-ترجمة إبراهيم الخطيب-ط دار بورتقال للنشر. الدار البيضاء1987م. والقصة في ألف ليلة وليلة594/1، ولكنها مطابقة لحكاية التّوخي، فالأحداث فيها بين بغداد ومصر.

⁹ - ينظر في الفلكلور الشعبي: الأدب المقارن -محمد غنيمي هلال- ص69-ط5-دار العودة. بيروت د.ت، ويذكر الأستاذ عوض اللويهي حكاية مشابهة قصها أبوه عليه، تقترب بحكايتها إلى شاطئ الفري الفلكلوري. ينظر: <https://www.atheer.com/archives/8883>

- 4- قد يكون (كويلو) وقف على نسخة (الفرج بعد الشِّدة) أو نسخة (حدائق الأَزهَر) الموجودتان في مكتبة الأسكوريال؛ قرأها بنفسه، أو قرأها عليه أحد، أو أنَّ الحكاية انتقلت من أحد الكتَّابين إلى الرواية الشَّعبية في الأندلس وظلَّت تنقلها الأجيال حتَّى وصلت لكويلو كانتقال قِصَّة (مُو زَيْن) عبر الزَّمن على ألسنة كثير من عوام الأكراد على نحو غير الذي قصَّه مؤلفها (أحمد الخاني)⁽¹⁾
- 5- كويلو أحد الأدباء المُفتحين على الثَّقافة العربيَّة، بالاحتكاك بأبنائها في الخارج، والسَّفر إلى البلاد العربيَّة، وقراءة الأدب العربيِّ مثل ألف ليلة وليلة⁽²⁾ ومن الممكن أن تقع الحكاية العربيَّة على سمعه من خلال هذه المصادر الثلاث.
- 6- جاءت نتيجة استطلاع الرأي الذي أجرته على قُرَّاء مُتَنَوِّعي الثَّقافة⁽³⁾ على: هل تأثَّر كويلو بالحكاية العربيَّة؟ هل سرقها؟ أجمعوا على تأثُّر (باولو كويلو) بالحكاية العربيَّة، بينما انخفضت إدانته بالسَّرقة: اثنان لصالح واحد، لكن يرفع من نِسْبة الاتِّهام بالسَّرقة رأي بعض النُّقاد والكتَّاب بوقوعها.⁽⁴⁾
- 7- رواية الخيميائي مع الحكاية العربيَّة تُشبه التَّحويل الفنِّي في الأدب العربيِّ؛ المتون المنظومة، أو تحويل نصوص قديمة إلى فنٍّ حديث، كما في تحويل حديث النبي ﷺ أصحاب الغار إلى مسرحية بالعنوان نفسه لعلِّي أحمد باكثير.⁽⁵⁾
- 8- لا يرقى تغيير (كويلو) للحكاية العربيَّة إلى استلهاً للحكاية في معالجة جديدة للموضوع، كاستلهاً كثير من الأدباء لمسرحية مأساة أوديب لـ (سوفوكليس)⁽⁶⁾؛ لأنَّ الفكرة واحدة، والأحداث الرئيسة لم تتغيَّر، ولا توجد أبعاد فلسفيَّة ولا رؤى فكريَّة جديدة، ولم تنجح كثرة الأحداث الثَّانويَّة وتداخلها التي جرَّ إليها بنية النَّمط السَّردي الجديد (القِصَّة) في تغيير الحُكم.
- 9- على أي حال يبقى هذا الرِّصيد من الشَّباهة بين القِصَّتَيْن مع اختلاف التَّقدير لدرجته شاهدًا على حضور الأدب العربيِّ على مسرح الأحداث، وتأثيره المثير في الرِّوائع العالميَّة.

عنوان القصّة بين رواية الخيميائي والحكاية العربيّة:

العنوان عتبة النص الأولى، وأول ما يُصافح القارئ، والخطوة الإبداعية الميكرة للتواصل مع المتلقي والتأثير عليه، وهو كالمبتدأ والقصة خبره؛ يأتي في دوال قليلة، والقصة هي المعنى التفصيلي الشارح لهذه الدوال⁽⁷⁾، من هذا المنطلق كان عنوان الحكاية

¹- ينظر: مَوْزَيْن - محمد سعيد رمضان البوطي - ص 7 - ط - دار الفكر. د.ت.

²- ينظر في ذلك : [/https://www.youm7.com](https://www.youm7.com)

³- أجريت الاستطلاع على: أستاذ جامعي، وجامعي مُثَقَّف، وقارئ حُرّ.

⁴- ينظر: تناصُّ الحكيم في رواية الخيميائي أو بابلو كويلو سارق حلم العرب للأستاذ مولاي حافظ العلوي
file:///C:/Users/%D8%A7%D9%84%D8%AD%D9%85%D8%AF%20%D9%84%D9%84%D9%8
7/Downloads/7241-Texto%20del%20art%C3%ADculo-31429-1-10-20210130%20(2).pdf

مخاضة لفهد الشويعر في معرض براغ الدّولى للكتاب في التّشيك عن سرقة (كوبلو) للحكاية العربيّة-<https://www.al->

، مقال: الخيميائي وحجر الفلاسفة، استلهم ألف ليلة وسعيد الغامبي jazirah.com/2011/20110514/fe5.htm

[/https://www.facebook.com/110156750370534/posts/144611180258424](https://www.facebook.com/110156750370534/posts/144611180258424)

⁵- ينظر: مسرحية أصحاب الغار-علي أحمد باكثير-ط-دار النصر للطباعة. د.ت.

6- استلهم كثير من الأدباء مأساة (أوديب) في معالجات مُتَنَوِّعة من هؤلاء: أندريه جيد، وجان كوكتو، وتوفيق الحكيم، وعلي أحمد باكثير، وعلي سالم، وفوزي فهمي... إلخ. ينظر: أسطورة أوديب في المسرح المعاصر - مصطفى عبد الله - ط الهيئة المصرية العامة للكتاب 1983م.

⁷- ينظر في ذلك: بلاغة السرد- د. محمد عبد المطلب- ص 17- ظ الهيئة العامة لقصور الثقافة 2001م.

العربية (رأي في المنام أن غناه بمصر) بالغ الدلالة على مضمون القصة، وثيق الصلة بمحتواها، وقريب منه عنوان بورخيس لقصته المشابهة (حكاية الحلمين) الذي استغرق القصة من أولها إلى آخرها (الحدثان الرئيسان في القصة)، أمّا (الخيميائي) فعنوان يُشير إلى أحد الشخصيات المهمة في القصة، لكنها ليست محور الأحداث، وعلاقتها بمضمونها قليلة، ومع أنّ (الخيميائي) العنوان تعويذة سحرية؛ يُقدّم كمّا هائلاً من الإثارة والغموض والتّحفّز الاستطلاعي، إلا أنه ظلّ بعيداً عن المحتوى الأهم من مضمون القصة، وربما جرى (كويلو) على منهج الروائيين الإنجليز في عنونة الروايات باسم الشخصيات الرئيسة⁽¹⁾ ولو جعل المؤلف العنوان (الرّاعي) بدل الخيميائي لكان أحسن وأدق. ولو كان من المفترض أن يُعاد تسميتها على الحدث الأكبر أو الأبرز، فالأنسب لها من الناحية الفنية أن يُسمّيها الحالم والكنز، أو الرّاعي والكنز، أو حلم الرّاعي.

طرافة الفكرة بين رواية الخيميائي والحكاية العربية (الأحلام والفرس):

جمعت القصّتان بين جدليّة الحلم والواقع في بوتقة التّعاقب والانصهار؛ لاستشراق واقع بهيج، وحياة أفضل، بيد أنّ الحكاية العربية حقيقيّة، وقصة (كويلو) خياليّة، وشأها الكاتب بأحداث تشبه أحداث (ألف ليلة وليلة)؛ وهما يشتركان في بداية القصة بحلم يبحث عن سبل تحقيقه في الواقع، ثمّ يأتي حالم آخر ليتّم القصة. والطريقة التي جريا عليها تُحيل إلى أحلام مشابهة في الثقافة العربية (التّبادل بين الحلم والواقع)، قال تعالى حكاية عن إبراهيم: ﴿إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ﴾ (الصفّات: 102)، وقال حكاية عن يوسف: ﴿إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾ (يوسف: 4)⁽²⁾، فالأحلام وسيلة من وسائل الاتصال بين السّماء والأرض "أول ما بدئ رسول الله ﷺ من الوحي الرؤيا الصّالحة" إلخ⁽³⁾، وقد ضمّن (كويلو) روايته أحلاماً أخرى⁽⁴⁾، والأحلام مادّة ثريّة للفنّ، وباب طريف من أبوابه في الشّرق والغرب على حدّ سواء؛ من ذلك ما يُروى أنّ رجلاً نزل بقبر حاتم الطّائي، وبات يناديه (أبا عديّ) أقرّ أضيافك) فلحقه ابنٌ لحاتم الطّائي في الصّباح، ودفع إليه جملاً وأنشده شعراً، زعم أنّ حاتمًا زاره في المنام، وردّده عليه حتّى حفظه⁽⁵⁾، ومن ذلك ما يُقال أنّ كولريدج (Coleridge) استوحى قصيدته الشهيرة كبلاخان (Kublakhan) من أحد أحلامه، وأنّ جون ماسفيلد (John Massefield) رأى قصيدته (المرأة تتكلّم) منقوشة في الحلم في لوحة بحروف بارزة، فلمّا استيقظ نسخها⁽⁶⁾.

تجليات المكان بين رواية الخيميائي والحكاية العربية:

- ¹ - ينظر: الفن الروائي - ديفيد لودج ص 218.
- ² - ينظر أمثلة أخرى: سورة يوسف آيات 33-36.
- ³ - فتح الباري- ابن حجر العسقلاني- 12/319 ط3- المكتبة السلفية 1407هـ، وهي مصدر من مصادر السّلك الإنسانيّ والفكريّ. ينظر على سبيل المثال: تفسير الأحلام لابن سيرين، تفسير الأحلام سيجموند فرويد- ترجمة: مصطفى صفوان- ط6- دار المعارف. مصر 2018م.
- ⁴ - ينظر: قصة يوسف وحلم فرعون في الخيميائي ص 124-131، وحلم رجل صالح في عهد (تبريوس) ص 174.
- ⁵ - ينظر: الشعر والشعراء- ابن قتيبة- 249/1- تح: أحمد محمد شاكر- ط1- دار الحديث 1417-1996م، وينظر في شعر الأحلام: المختار من تنبيه الأختيار عما قيل في المنام من الأشعار لأحمد بن إبراهيم العسقلاني- فهرس المخطوطات العربية بدار الكتب المصرية 346/4- ط مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي 1432هـ- 2011م.
- ⁶ - Coleridge, h. Ed., Coleridge poetical works, oxford: 1912, 295-296 نقلاً عن دراسات في الإبداع الفني في الشعر- د. جهاد شاهر المجالي- ص 35-36 ط2- دروب للنشر والتوزيع 2016م- 1437هـ.

مصر كانت وجهة الحالمين في القَصَّتَيْن للبحث عن الكنز، وهو اختيار موفق، فمصر قلب العالم القديم، وأعجوبة الشرق، ومهد الحضارة، وواحة السحر والجمال والخيال، وأحد منارات العلم، وكوثرها الجاري سر جمالها، وشريان حياتها، ووقوع أحداث القصة فيها يبعث حرارة وإثارة؛ لأنها على مَرِّ التاريخ قبلة العلماء والشُعراء وقاصدي الثراء؛ وقد تحقّق هذا في رواية الخيميائي حين أجرى جزءاً كبيراً من القصة في مصر، وحين جعل الكنز (في الخلم) مدفوناً عند الأهرامات، وفي الأهرامات إشارة إلى العظمة والجلال والوقار على حدّ قول هيبا "كلُّ شيء على وجه الأرض يندثر إلا أهرامات مصر الكبيرة، فهي عصية على الاندثار..."⁽¹⁾ وفي الحكاية العربيّة لم يُحدّد مكان الكنز، وجعل مصر كلها موضعاً له.

مكان الكنز الحقيقي بين القَصَّتَيْن:

اختار (باولو كويلو) مكان الكنز ببراعة فائقة، (تحت شجرة مُجَمِّز في كنيسة) لماذا كنيسة؟ جاء الخلم الرّاعي وهو نائم فيها، ووجد الكنز فيها، وهذا رمز وإشارة إلى أنّ البداية من الكنيسة، والخلاص فيها. وهو وجه ديني من وجوه القصة سيأتي الحديث عنه لاحقاً. ولماذا شجرة مُجَمِّز؟ لأنها مُعَمَّرة، وهي من الأشجار الصّديقة في الفكر المسيحي، صارت فيه رمزاً للحب والرحمة والمغفرة، نظراً لاحتفاء مريم البتول بشجرة مُجَمِّز في مسار العائلة المقدسة بمصر، أُطلق عليها بعد ذلك (شجرة العذراء مريم)، وأيضاً لتسلّق (زكا العشار) - وكان قصيراً - شجرة مُجَمِّز حتّى يرى المسيح - عليه السلام - أثناء عبوره من أريحا إلى أورشليم، ليكلّمه وينال خلاصه.⁽²⁾ وكلتا الشجرتين - في مصر وأريحا - تحوّلتا إلى مزارٍ سياحيٍّ للمسيحيين من شتّى أنحاء العالم.⁽³⁾

وأيضاً اختير مكان الكنز في الحكاية العربيّة ببراعة فائقة (تحت شجرة سدر)، وشجرة السدر رمز للعروبة والإسلام، شجرة مباركة، زينة البستان، وروح الجنان، قال تعالى: ﴿وَأَصْحَابُ الْيَمِينِ مَا أَصْحَابُ الْيَمِينِ﴾ في سدرٍ مَحْضُودٍ (الواقعة: 27-28)، وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ﴾ (النجم: 13-14)، وشجرة السدر من الأشجار المعمرة، كثيرة الفوائد، يتخذها العرب عنواناً لبيوتهم، وزينة في بساتينهم.⁽⁴⁾ والكنز في الحكاية العربيّة وطريقة إخفائه يشير إلى القصة القرآنيّة (كنز اليتيمين)، قال تعالى حكاية عن الخضر: ﴿وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا﴾ (طه: 28).

رابعاً: صورة العرب والشرق في رواية الخيميائي:

صورة الحياة العربيّة:

الرواية ترسم صورة جميلة للحياة العربيّة، بين البادية والحضر؛ فهذه صورة طنجة (المدينة) بأزقتها الضيقة، وشوارعها الملتوية، ومبانيها الرّخيمة المصفوفة كقطع الدومينو، والخوانيت المملوءة بالبضاعة، يجللها السيف العربيّ ذو الغمد الفضّي، ومقبضه المرصّع بالأحجار الكريمة، والمقاهي الكثيرة العامرة بالترجيلة (الشيشة)، وأسواقها الواسعة تغصّ بالسّجاجد والصّواني النحاسيّة والبندق والحضار وتوابل الطّعام، ويشتد فيها الرّحام والصّخب؛ الرّجال والنّساء المحجّبات، والنّاس يروحون ويبيعون ويصرخون ويشترّون⁽⁵⁾ وتلك صورة البادية (الواحة في فيوم مصر) صورة كأنّها الخيال أو الأوهام؛ تحتوي على ثلاث مئة بئر، وخمسين ألف نخلة، وعدد كبير من الخيام الملونة المنتشرة بين النخيل، وسرعان ما أحاط بهم الأطفال يراقبون المطايا، ويلاحقون القافلة، والنّساء يشترّين ويتناهن الأقمشة، والجميع يمرحون ويضحكون ويغنون في براءة وسرور، ويستمر في رصد الليالي القمراء و النّجم السّاري في

¹ - عزازيل - يوسف زيدان - ص 194 - ط 20 - دار الشروق 2010 م.

² - ينظر: إنجيل لوقا - إصحاح 19 آية 2.

³ - ينظر: <https://www.maannnews.net/news/702432.html>

⁴ - ينظر في شجر السدر: تنوير الفكر بالتعريف بفوائد نبات السدر - محمود بن محمد بن عبد العاطي البهوتي <https://www.aiukah.net>

⁵ - ينظر الخيميائي: ص 49-51-52.

السماء، والنساء يملأن الجرار... إلخ⁽¹⁾؛ وهي صورة يوشّيهها الجمال في جوانبها، ويفيض منها السُرور والخُبور، وفي هذه وتلك لم تغب رموز الحضارة العربيّة؛ السيف والجمال والحصان، والحكمة والقرآن، والصفاء والنقاء.

صورة العرب:

قدّمت الرواية عدّة صورٍ جزئية للعربيّ المسلم مُتناثرة على امتداد الرواية، حين تُجمّع وترتّب، ترسم صورة كلية واضحة للمسلمين على النحو الآتي: يؤدون شعائر دينهم إذا حان وقتها "...بعد بُرْهة صعد رجل إلى أحد تلك الأبراج الشّهيرة وبدأ يُؤدّن، رقع الموجودون في المكان جميعهم، وراحوا يصلون، بعد ذلك، ومثل خليّة نخل تعمل، نزعوا الأكواخ الخشبية، وغادروا"⁽²⁾ صورة جماعية جميلة نراها الآن في صلاة الجمعة والأعياد، فإذا قُضيت الصلاة، انتشروا في الأرض، يعمرونها، ويبحثون عن سبل الرزق، وهم يحلمون بالحجّ إلى مكة، ويسعون لأداء تلك الشّعيرة، ويؤمنون بالقضاء والقدر بعد بذل الأسباب، ويحيون وفق تعاليم الإسلام؛ لا يقربون الحرام، ولا يشربون الخمر، ويقرأون القرآن، ويكرمون الضيف، ولا يظلمون عاملاً أو أجيراً⁽³⁾

وسأكتفي من ذلك بعرض صورتين؛ الأولى لتاجر البُلُور المغربيّ الذي عمل عنده الرّاعي فترة في طنجة، وهو يتحدّث عن فرائض الإسلام الخمسة: "...ثمّ توقّف عن الكلام ذلك أنّه عندما تكلم عن النَّبي ﷺ امتلأت عيناه بالدموع، فهو رجل شديد الورع، يحاول جاهداً أن يعيش وفق تعاليم الإسلام، حتى وإن كان نافذ الصّبر أحياناً"⁽⁴⁾ بكاؤه لفيض شعوره، وصدق إيمانه، وحياته رهن بدينه، وُتسكه وعبادته علامة ورعه وإن تخلّل ذلك صراعات أو صدامات مع الحياة أو بسببها.

والثانية: انتشار عبارة "كل شيء مكتوب" عبارة على ألسنة الشخصيات العربيّة في مختلف فصول الرواية⁽⁵⁾ وكثرة ترديدها يعني عموم الإيمان بما؛ فيها تهون المصائب، وتُتجاوز النوائب، ويُعتدّر عن العجز، وينال الأجر.

الصور السلبية:

من الصور السلبية للشرق في الرواية؛ سُرق الرّاعي وسُلب ماله ثلاث مرات؛ مرة في طنجة⁽⁶⁾ ومرتين في مصر؛ مرة في صحرائها، والثانية عند سفح الأهرامات، وفي الثانية منهما تعرض للضرب الشّديد⁽⁷⁾ برّ الحاكي للمرّة الأولى بأنّ طنجة ميناء، والموانئ كلّها مغارات ولصوص، وبرّ للثانية في مصر بأنّ الحرب دائرة مُستعرة بين القبائل، وبرّ للثالثة بحاجة فلول المحاربين إلى المال، فأعطى هذا انطباعاً سلبياً عن العرب والشرق، وصوره شعباً همجيّاً متوحشاً، وهي صورته القديمة عند الغرب⁽⁸⁾، أعلم أنّه فعل ذلك بدافع تحقيق الحبكة والإثارة، والرّغبة في دفع الرواية إلى الأمام، ولكن كان بودي لو حقّق ذلك بوسائل فنيّة أخرى غير إدانة الشرق، أو تصويره في صورة وحشيّة، وتكرار هذه الصّورة عدّة مرّات على امتداد الرواية.

ثمّة صورة سلبية أخرى للشرق مُريعة؛ وهي التّوحش من خلال عدّة صور؛ اكتفيت منها بصورة الرّيح الشّرقية التي تُدكّر البطل بالخوف والألم، وتبعث الاضطراب والقلق: "بدأت هذه الرياح تهبّ، إنّها يعرف هذه الرياح، فهي تُدعى الرّيح الشّرقية، لأنّها هي

¹ - ينظر الخيميائي: ص 107-122-142.

² - الخيميائي ص 50.

³ - ينظر: الخيميائي ص 26-52-61-67-69-70-93-110-124-131-141.

⁴ - الخيميائي ص 69-70.

⁵ - ينظر الخيميائي ص 74-77-92-95-112-126.

⁶ - ينظر: الخيميائي ص 51.

⁷ - ينظر: الخيميائي ص 51.

⁸ - ينظر على سبيل المثال في صورة الشرق في أدب الغرب: أنطونيو وكليوباترا-وليم شكسبير-ترجمة: د. محمد عناني-ط1- الهيئة المصرية العامة للكتاب 2007م، صورة نابليون بونابرت في أدب غوته وشوقي-د. خليل الشيخ-عالم الفكر-عدد 182-المجلس الوطني للثقافة الكويت 2020م.

بالذات التي جاءت معها بالعصابات"⁽¹⁾، وفي موضع آخر يصفها بأنها تحمل رائحة الصَّحراء والعرق والنساء المحجَّبات وأحلام الرجال، والبحث عن المجهول"⁽²⁾، وفي موضع آخر يصفها بأنها تحمل معها الرِّمال وصيحات المحاربين المغاربة.⁽³⁾ الريح الشرقيّة تشير للشرق الغازي، المهْدَد والمهدَّد لأمن الغرب واستقراره، تلك صورة موروثه في الثقافة الغربيّة، يقابلها عندنا المثل الشَّعبي (مفيش حاجة تيجي من الغرب تسر القلب) ونظرته للشرق وإن بُنيت على مغالطات ثقافيّة، فقد اختفت في نهاية الرواية، وحلَّ محلّها الصُّلح والسَّلام والوئام بعد عودة البطل إلى أسبانيا فقال: "...ولكنَّ الرِّيح عادت تحبُّ من جديد، إنّها الرِّيح الشرقيّة، تلك التي تأتي من أفريقيّة، ولكنّها لا تحمل معها رائحة الصَّحراء، ولا التَّهديد بالغزو".⁽⁴⁾

التَّعايش بين الشرق والغرب :

جرت أحداث القصة بين الشرق والغرب؛ أسبانيا والمغرب ومصر، ولم تتحقّق سعادة البطل إلا بعد مروره بالمحطات الثلاث، وتعلّم البطل في البلدان الثلاثة دورًا وحكمًا وعبرًا، وفي هذا لون من التَّعايش المكاني، وإشارة إلى أنَّ السَّياحة بين الشرق والغرب فريضة إنسانيّة، لا مفترٍ منها، ولا بديل عنها، وأنّه لا يمكن الفصل أو العزل، ولم تنجح السَّياسة في الماضي في إقامة أسوارٍ فاصلة في ألمانيا، ولا أسوارٍ عنصريّة على اللون في أمريكا وجنوب أفريقيا، ولن تنجح مستقبلًا مهما كانت الحجج أو الدَّرائع... إلخ، وربما كان التَّعايش المكاني سرًّا من أسرار اتخاذ كثير من قصّاصي الغرب الشرق مكانًا لأحداث قصصهم.⁽⁵⁾ ويذهب الكاتب إلى أبعد من هذا التَّصور في الحوار بين الراعي و(ملكي صادق):

"-من أين أنت؟

-من عدّة أماكن.

-لا أحد يستطيع أن يكون من عدّة أماكن، فأنا راعٍ، ويمكنني أن أتواجد في عدّة أماكن مختلفة، ولكنني أنتمي إلى مكان واحد"⁽⁶⁾ إنّهُ يطرح من خلال هذا الحوار قضية ثقافة الانتماء، وإمكانية انفتاحها وتعدُّدها، ويدعم هذا إشارته إلى التَّعاقب المكاني بين الشرق والغرب في قول الرّاعي عن حصن طريف: "ثمّة حصن قديم، بناه المغاربة، يُشرف على مدينة طريف الصَّغيرة، ومن يجلس على أسواره، يُمكنه مشاهدة ساحة عامّة، وبائع فشار، وبقعة من أفريقيّة"⁽⁷⁾ وهذه صورة أخرى من صور التَّعايش الإنساني، يقول الأب لابنه الرّاعي: "يا بُنيّ إنّ أناسًا أتوا من العالم بأسره.. إلى هنا.. كانوا من ذوي الشَّعر الأشقر والأسود، ولكنهم كانوا مشابِهي لأهل هذه القرية"⁽⁸⁾ إنّها صورة ترمز إلى اختلاف الألوان والأشكال

¹ -الخيماي ص42.

² -ينظر: الخيماي ص43.

³ -ينظر: الخيماي ص165.

⁴ -الخيماي ص186.

⁵ -ينظر في ذلك على سبيل المثال: جريمة في قطار الشرق السريع-أجاثا كرسيتي- ط دار النجمة للنشر والتوزيع.د.ت، The Alexandra Quartert- Lawrence Durrell- Faber and Faber limited - Russell Square London- 1962, Ali and The golden eagle- Wayne Grover-Sonlight Curriculum- 1997, Fortune Told in blood- Davud Ghaffazedgan- Meher Publication Company- 2011, The Plague- Albert Camus, Éditions Gallimard- 1947, The Wells of Beershaba- Frank Dalby Davison- Angus and Robertson, 1947, The sheltering sky- Paul Bowles- Penguin Group- 2007.

⁶ -الخيماي ص35.

⁷ -الخيماي ص48.

⁸ -الخيماي ص24.

والأجناس (الأبيض والأسود والمبلون)، ولكنّها في النهاية تشير إلى التشابه بين الجميع، كلكم لآدم وآدم من تراب، صورة تدعو للتعارف على الآخر المختلف، والتّقارب معه على الوفاء والحبّ والصداقة على نحو ما يبدو بين (ماكس أومبيلنت وستانيسلا) بطلي رواية (شحاذو المعجزات)⁽¹⁾ أو على نحو ما يدعو إليه القرآن: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (الحجرات:13)

التّعايش الاجتماعي:

ثمّة صور أخرى للتّقارب في الرواية أبعد من قبول الآخر والاعتراف به، هي أقرب إلى التّقليد أو المحاكاة المنطوية على شيء من الودّ؛ في المغرب التقى الرّاعي بشاب عربيّ يرتدي ملابس غربيّة: "كان القادم الجديد الذي يرتدى الرّيّ الأوربيّ، ولكن لون بشرته يدل بوضوح على أنّه من هذه المدينة"⁽²⁾

وفي مشهد آخر يلجأ الرّاعي الأسباني إلى ارتداء ملابس عربية في أثناء الرحلة من طنجة إلى مصر: "استيقظ الفتى قبل شروق الشّمس... ارتدى لباساً عربيّاً من الكتّان الأبيض، اشتراه خصيصاً لهذا اليوم، واعتمر العمامة المربوطة بحلقة من جلد الجمل، وانتعل أخيراً صندله الجديد..."⁽³⁾ وقال عنه: "دخل شاب عربيّ... تناول الشّاب العربيّ"⁽⁴⁾ وقد أشكل الأمر على الخيميائي الإنجليزي بسبب ذلك، حتّى أخبره الفتى "أنّه أسباني؛ فسّر الإنجليزيّ لسماع ذلك، حتّى وإن ارتدى الفتى الرّيّ العربيّ، فهو على الأقلّ أوربيّ"⁽⁵⁾

الصّورة تعكس شكلاً من ذوبان الهويّة أو استعارة الهويّة بين الشّرق والغرب، أو على الأقلّ الاستعداد لمزجها بغيرها، في محاولات جادة للتّقارب، ومدّ جسور التواصل مع الآخر المختلف، وقد احتال الفتى العربيّ بفضل ثيابه الغربيّة على الرّاعي، وسرق ماله، ومن جانب آخر ساعد الرّيّ العربيّ الرّاعي الأسباني على الاندماج مع العرب.

ثمّة صور اجتماعيّة في الرواية تبثّ التّقّة بين الفريقين، وتقوي الرّوابط بين المختلفين؛ ففي سوق طنجة ساعد الرّاعي أحد الباعة في نصب خيامه وتجهيز بضاعته، وأخذ أجره ومضى: "ما إن ابتعد قليلاً حتّى فكّر بأنّ الكوخ قد شُيّد بأيدي شخصين اثنين أحدهما يتكلّم العربيّة، والآخر يتكلّم الأسبانيّة، ومع ذلك فإنّ هذين الشّخصين تفاهما على نحو رائع"⁽⁶⁾ وفي هذه إشارة إلى إسهام الآخر في بناء الحضارة، وقدرة العلاقات الاقتصادية على تنمية العلاقات بين الأفراد والأمم، ويبلغ التّقارب أوجّه في العلاقة العاطفيّة بين الرّاعي وفاطمة، وحبه لها، ورغبته في الرّواج منها.⁽⁷⁾

التّعايش الدّيني:

وهذا النوع من التّعايش هو الخلاصة واللّباب، والرواية تروّج له، وتقدّم صوراً منه بديعة، وقد اقتطفنا من الرواية مشهدين، أحدهما في الغرب، والآخر في الشّرق، قال الرّاي وهو يصف شيخاً في مدينة (طريف) تدلّ سيماها على أنّه عربيّ: "... وهذا لا يبدو

¹ - ينظر: شحاذو المعجزات - قسطنطين جيورجيو - ص 7 - ترجمة: وحيد بن حمادو - ط 1 - دار مسكيلياني. تونس 2017م.

² - الخيميائي ص 50.

³ - الخيميائي ص 76.

⁴ = الخيميائي ص 83.

⁵ - الخيميائي ص 87.

⁶ - الخيميائي ص 58.

⁷ - ينظر: الخيميائي ص 113.

مُستغرباً في هذه المنطقة... غالباً ما يأتي عربٌ للتسوق في هذه المدينة، ويشاهدون وهم يؤدون صلاتهم غير مرّة في اليوم⁽¹⁾ تجلّ في هذا المشهد التّعايش الدينيّ عند الغرب في احترام معتقد الآخر ودينه، والسّماح له بأداء شعائره، من غير تضييق أو اضطهاد. والصورة الثانية من المشرق، خطب رُبان القافلة المغربيّ في المسافرين قبل انطلاق الرّحلة قائلاً: "...تنطوي هذه القافلة على نماذج مُختلفة من النّاس الذين يحملون في قلوبهم آلهة مُتعدّدين، لكنّ ربّي الوحيد هو الله، وأقسم بالله أنّي سوف أعمل كلّ ما في وسعي، وأبذل كلّ طاقتي لكي أنتصر مرّة أخرى على الصّحراء، بيد أنّي أريد أيضاً أن يقسم كلّ منكم بالربّ الذي يؤمن به قسمًا من أعماقه على طاعتي في شتّى الظروف؛ لأنّ العصيان في الصّحراء يعني الموت"⁽²⁾ وهي صورة أوسع من الأولى بكثير، والتّعايش فيها قائم على العدل والحرية والمساواة والاحترام، وهي صورة بديعة وحقيقيّة للعربي المسلم؛ فالمسلمون أطواق نجاة إذا فاض الماء، وشرّاع نور في بحور الظّلمات، وسلامٌ وأمانٌ في وقت الأزمات؛ لا يُفرّقون بين أبيض وأسود، ولا غنيّ وفقير، ولا شرق وغرب، يتعايشون مع الآخر في سلام ووثام كأهمّ أفراد أسرة واحدة، أو أبناء وطن واحد، على نحو ما يبدو في علاقة (مس إيفانس) الإنجليزيّة في لبنان مع عاد أبو المجد وكنعان ويوسف الصّائفي أبطال رواية نداء المجهول⁽³⁾ أو على نحو ما تصوّره رواية (في قلبي أنثى عبريّة) من تعايش بين الأديان الإسلام واليهوديّة والمسيحيّة؛ من خلال العلاقة الفريدة بين (ريما) الطّفلة المسلمة المغربيّة وبين (جاكوب) و(راشيل) اليهوديين، وبين (ندى) الفتاة اليهوديّة وبين (أحمد) الشّاب المسلم و(جورج) و(ميشال) المسيحيين.⁽⁴⁾

وخلاصة القول في ذلك: كانت صورة العرب في الرّواية غالباً مُضيئة، يغلب عليها البشّر، ويكسوها الجمال والبهاء، وبدا الشّرق ألوفاً عطوفاً يحمل الخير للنّاس أجمعين، خصوصاً على المستوى الفردي، وإن بقيت الصورة الجماعيّة يشوبها الصّراع على السّلطة، وعدم الخضوع لقانون أو نظام.

خامساً: نظرات نقدية في رواية الخيميائي:

اتبعتُ في هذا العنوان منهج المدرسة الأمريكيّة الذي لا يخلو من التّحليل والتّقد، ولكيّ مع ذلك لا أنوي الحديث عن رؤية نقدية مطوّلة، لأنّ هذا يتعارض مع وجهة المقال وهدفه، لذا أثرت عنوانته بنظرات نقدية؛ أمرٌ فيها مروراً سريعاً على محطّات مهمة في حياة الرّواية وجمالها، وأبرز بعض الهنات الفنيّة في جسد الرّواية وبنيتها الجماليّة، وأول ما نلقى في هذا الشّأن:

حيرة النّاقد المقارن:

ثمّة إشارات متناثرة في الرّواية تدل على هويّة البطل منها: "ولم يهتم إلا بكسب المال لئلا يعود إلى أسبانيا منكسراً" وفي أخرى: "أوضح الفتى أنّه أسباني" والكنز صندوق مليء "بقطع الذهب الأسبانيّة القديمة"⁽⁵⁾ والرّاعي يتكلّم اللغة الأسبانيّة: "درس اللاتينيّة والأسبانيّة واللاهوت"، و قال الرّاعي عن نفسه: "والآخر يتكلّم الأسبانيّة" وقال عنه الراوي: "وراح يقرأ، وكان الكتاب باللّغة الأسبانيّة"⁽⁶⁾ ومع هذا وردت كلمة الأندلس في الرّواية كثيراً⁽¹¹⁾ إحدى عشرة مرة، في وصف الراعي وحديثه عن أسبانيا، وتردّدت بالفاظ: الأندلس، الرّيف الأندلسيّ، سهول الأندلس... إلخ⁽⁷⁾ وهو ما يشير إلى تقاطع (كويلو) مع الثّقافة العربيّة في مُسمّى (الأندلس)، ويشير من جانبٍ آخر إلى الامتداد العربيّ في ذاكرة الغرب، ولكنّها جاءت عبر لغة وسيطة، والرّجمة لا تخلو من

1- الخيميائي ص34.

2- الخيميائي ص89.

3- ينظر: رواية نداء المجهول- محمود تيمور- ط مكتبة الآداب بالجماميز.

4- في قلبي أنثى عبريّة- خولة حمدي- ط دار كيان للنشر والتوزيع 2012م.

5- الخيميائي على الترتيب ص78-87-186.

6- الخيميائي على الترتيب ص24-58-84.

7- ينظر: الخيميائي ص19-22-26-34-42-43-39-80-91-165.

الخيانة الأدبية، فـشعر الناقد المقارن بأهمية قراءة النسخة الأصلية -مع استحالة ذلك- في لغتها التي كتبها بها المؤلف (البرتغالية)؛ ليكون على يقين من هذا التعانق الثقافي، فهل سيحول عدم قراءة الرواية في لغتها الأصلية بيني وبين دراسة الرواية كما حالت اللغة العربية بين الراعي وبين الوصول إلى كنزه سريعاً، أو كما حالت بينه وبين فهم ما يقوله التاجر المغربي؟⁽¹⁾

الحبكة الفنية في رواية الخيميائي:

الحبكة الفنية للرواية كالوحدة الفنية للقصيدة؛ سلسلة من الأحداث المسببة، يتم الترابط بينها بتفاعل القوى مع بعضها، بالتصارع والتجاذب والتوافق؛ لتؤدي إلى خاتمة.⁽²⁾

وقد زاد من تماسكها في الرواية أنها مبنية على السببية، وفق تسلسل زمني مُطَّرد، خالية من المصادفة أو الافتعال، مُتدرجة أو مُتناهية، فالقصة بدأت في أسبانيا ثم طنجة ثم مصر ثم العودة إلى أسبانيا، يتحرك البطل وفق أسباب منطقية ومقنعة، ركب الراعي البحر إلى طنجة، ثم أُجبر على البقاء فترة في طنجة مع أن وجهته مصر، لأن أمواله سُرقَت، وفقد نصيره، فكان مضطراً للبقاء في طنجة للعمل وكسب الأموال حتى يستطيع مواصلة الرحلة⁽³⁾، ولما وصل إلى الغيوم اضطرت له الحرب بين القبائل للإقامة في الواحة فترة، لكنه تغلب على الصعاب بطريقة أسطورية، ويصل إلى الأهرامات، ثم يدرك البطل أنه يجب أن يعود مرة أخرى إلى أسبانيا للحصول على الكنز.⁽⁴⁾

وطريقة بنائه لشخصه جيدة، فقد منحها صفات تساعد في تبنيها للأحداث الرئيسة في القصة، فمثلاً: لماذا جعل (سانتياغو) راعياً؟ سؤال يجيب عنه في صفحات عديدة، موجزاً أنه يحب التجوال، ويريد أن يصل إلى معرفة الحياة وحقيقتها من الحياة وليس من الكتب⁽⁵⁾ وتُبنى الرواية حتى آخرها على رغبته هذه، فيدفعه حبُّ التجوال إلى السفر إلى طنجة، حتى عندما خاب أمله وقلَّ رجاءه، وقرر أن يعود إلى أسبانيا، دفعه حبُّ الترحال مرة أخرى إلى مواصلة الرحلة حتى نهايتها بحثاً عن حلمه (كنزه)، وأيضاً تفيد (راعياً) أنه يتحلى بالصبر والحكمة والإيمان، ولقد أدرك الفتي ذلك؛ ففي حوار مع الخيميائي الإنجليزي يقول: "لقد كان الرعاة أول من آمنوا بملكٍ أنكره كلُّ البشر..."⁽⁶⁾ ومن مكونات الحبكة في الرواية محوريات شخصية البطل (سانتياغو) وتواجهه في كلِّ المشاهد، ودوران الرواية من أولها إلى آخرها حول تحقيق أسطوره الشخصية، وهو ما يمنح مقولة "الشخصية هي الحبكة"⁽⁷⁾ إجلالاً وبريقاً وسار على نحو جيد في بناء العلاقات بين شخص قصته، مما أسهم في تماسك الحبكة؛ فقد مدَّ الأسباب المنطقية للقاء البطل بالفتاة الأندلسية والتعرف عليها، أو لقائه بغاطمة المصرية وحبِّه لها⁽⁸⁾ كما ربط بين أغلب شخصه من خلال معاني فلسفية عميقة مثل: اللغة الكونية، روح العالم، الأسطورة الشخصية، معاني يؤمن بها معظم شخصه، ويردونها على امتداد الرواية،

¹ - ينظر: الخيميائي ص 49-74.

² - ينظر: كتابة الرواية من الحبكة إلى الطباعة - لورانس بلوك - ص 5-10 - ترجمة: د. صبري محمد حسن - كتاب الجمهورية - إبريل 2009م.

³ - ينظر: الخيميائي ص 53.

⁴ - ينظر الخيميائي ص 107.

⁵ - ينظر: الخيميائي ص 24.

⁶ - الخيميائي ص 86.

⁷ - فن رسم الحبكة السينمائية - لينداج كاوغيل - ص 27 - ترجمة: محمد منير الإصباحي - وزارة الثقافة. دمشق 2013م.

⁸ - ينظر: الخيميائي ص 19-110-111.

بيد أنه لجأ إلى بناء علاقة أسطورية بين الرّاعي والخيميائي المصري⁽¹⁾، وأنهى دور الخيميائي الإنجليزي فجأة بدون مُسوِّغات فنيّة، حتّى أنّي ظللت أبحث عنه كثيراً عبر ممّرات الرواية منتظراً أن يعود؟ ومن أبرز عوامل تماسك الحبكة ونجاح الرواية في آن واحد النّسق العاطفي البارز في كلّ زوايا الأحداث، والمصاحب للشّخصيات، وهو ما علّله النّقاد من أسس الحبكة السينمائية⁽²⁾ وهو مرتبط بعمل (كويلو) في التّمثيل والإخراج السينمائي، وسأترك الإعراب عن ذلك وشرحه للعنوان التّالي.

علاقة الرّاعي بنعاجه:

كان الرّاعي دائم الذكر لأغنامه، تربطه بها علاقة تفاهم وحبّ وصفاء على نحو عجيب؛ فذكرها في الرواية (24) أربعاً وعشرين مرة تقريباً⁽³⁾ والعلاقة من خلالها تتشكّل على النحو الآتي: نعاجه صديقاته الوفيات، يصفها بالتّباهة والدّكاء، يُنادي كلاً منها باسمه، يتعامل معها بلغة الإشارة والكلمات، يقرأ لها فقرات من كتبه، يحدّثها في تصارييف الحياة، ييوح إليها بأسرار حُبّه، يتألّم لفراقها، دائم الذّكر لها والحنين إليها بعد بيعها، يقارن بين حياته في صحبتها وحياته بعد فراقها، تتملّكه مشاعر مضطربة لفراقها. لقد كانت نعاجه أحد أدوات التّشكيل الفنّي على طول الرواية، وهو ما يجعلها ترقى إلى الشّخصيات المهمّة في الرواية، المساهمة في رسم صورة البطل وسلوكه على امتداد الرواية. وقد أثار الرّاعي شجوني بجنينه المتواصل إلى نعاجه، وأثار حنيني إلى عصفوري الذي فارقتني من زمن بعيد، وجعلني أدير محرك البحث (Google) إلى عالم الحيوان؛ لأشاهد كيف يُفكّر، وكيف يُشارك الإنسان في الفرح والحزن. وحديثه هذا يحيل إلى مشابهاة كثيرة في أدبنا العربيّ منها: صورة المَحْمَجَم الشّاكي فرس عنتر، والأشقر الباكي فرس مالك بن الرّيب، والمغدور به كلب أبي نُؤاس، و المفقود هُرّ ابن العلاف، والوديعه يمامة عمرو بن العاص، والمستغيثة قطاة ابن عُنين، ودجاجة محمد إبراهيم الفيومي، ودجاجة إسحق موسى الحسيني، وأخيراً مأساة الدجاجة ليسكي... إلخ⁽⁴⁾، ولكنّ حديثه يفوق حديث الجميع في الامتداد والعمق والإحساس؛ التّحاور والتّشاكّي والتّباكي، وقريب منه علاقة آمنة بالكروان في رائعة طه حسين (دعاء الكروان)، وإن بقيت العلاقة في (دعاء الكروان) تُشير دوماً إلى مأساة هنادي، لا تعدوها إلى غيرها.⁽⁵⁾

¹ - ينظر: الخيميائي ص 126. فن رسم الحبكة السينمائية-لينداج كاوغيل

² - ينظر: فن رسم الحبكة السينمائية ص 25.

³ - ينظر: الخيميائي ص 18-19-21-23-41-44-47-50-53-57-58-62-67-69-70-73-74-91-112-153-167-170-179-185.

⁴ - ينظر في ذلك على الترتيب: شرح المعلقات السبع-الزوزني-ص 263-ط1- دار احياء التراث العربي 1423هـ - 2002م، جمهرة أشعار العرب-القرشي-ص 609-تح: علي محمد البجاوي-ط نخضة مصر، ديوان أبي نواس-ص 643-تح: أحمد عبد المجيد الغزالي-ط دار الكتاب العربي. بيروت، شعر ابن العلاف-ص 32-تح: صبيح زديف -مطبعة الجامعة بغداد 1974م، (مقال بمامتان) وحي القلم-مصطفى صادق الرافعي-10/1-مكتبة الإيمان. المنصورة 1419هـ-1999م، ديوان ابن عنين-ص 95-تح: خليل مردم بك-ط2- دار صادر. بيروت، أيامي-د. محمد إبراهيم الفيومي-ص 17-ط2- دار البيان 1420هـ-1999م، مذكرات دجاجة-إسحق موسى الحسيني-كتاب الدوحة-عدد 123/2018م،

https://arabic.rt.com/middle_east/1155584--

⁵ - ينظر: دعاء الكروان-طه حسين-ط29-دار المعارف. مصر 2008م.

الحكمة في رواية الخيميائي:

الحكمة مقصد من مقاصد العربيّ في كل زمان ومكان؛ بها يستعين على الحياة، ويتسلّى عن النوائب، ويعطي مشروعيّة للأمر، ومن ثمّ درجت على التقاط أطرف من الحكمة في الرواية يستضيء بها القارئ في مواجهة الحياة، ولقد أعان على ذلك أن (كويلو) يعتمد إلى الوعظ المباشر، والحكمة الصريحة في كثير من الأحيان، يرسلها على لسان شخصياته، لاسيما وأنّ للرواية وجهًا دينيًا شفافًا يترقّق في خلفيّة الأحداث مثل: صورة (قلب يسوع) في بيت مُفسّرة الأحلام، وأوريم وتوميم، وتمثال مار يعقوب قاهر الأشرار، وهرمس الحكيم... إلخ⁽¹⁾، ومن الحكيم الدّينيّة في الرواية: الأحلام لغة الرّب.

إنّ كلّ شيء في الحياة إشارة.

الأشياء كلّها ليست سوى تجلّيات لمظهر واحد أوحده.

الإنسان السّعيد هو من يحمل الله في أعماقه.⁽²⁾

ومنها الحكم الاجتماعيّة مثل:

الجمال يغري النّاس أكثر من سواه.

أحياناً يستحيل احتواء نهر الحياة.

الحب يقتضي البقاء قرب من تُحبُّ.

عندما تُحبُّ تكتسب الأشياء معاني أكثر.

الشّجاعة هي الفضيلة العظمى.

لكلّ شيء أسطوره الشخصيّة.⁽³⁾

وهذه الحكم إشارات على غاية من غايات الفنّ القصصيّ، وعلامات يستضيء بها القارئ في دروب الحياة. مآخذ نقدية:

عدد زورات الحلم:

راود الحلم الرّاعي في الرواية ثلاث مرّات قال الرّاي: "لقد راوده الحلم ذاته الذي راوده في الأسبوع السّابق"⁽⁴⁾ وهو في طريقه إلى مفسرة الأحلام نام ف"راوده الحلم ذاته الذي راوده من قبل"⁽⁵⁾ وبناء على ذلك فقد ورد الحلم ثلاث مرات، بينما يقول الرّاعي لمفسرة الأحلام بعد أن قصّ عليها الحلم: "جرى لي ذلك مرتين"⁽⁶⁾. فهل نسي البطل المرّة الثّالثة؟ وهل من المعقول أن ينسى هذا الحلم المهم الذي يجعل الحياة جميلة؟ أم أنّ الرّاي تأثّر بالحكاية العربيّة، غافلاً عن عدد مرّات الحلم في روايته؟

معرفة الحياة أهم من معرفة الرّب:

¹- ينظر: الخيميائي 28-45-81-86-127-145.

²- ينظر في ذلك على الترتيب: الخيميائي ص 29-87-98-149.

³- ينظر في ذلك على الترتيب: الخيميائي ص 73-74-116-118-129-165.

⁴- الخيميائي ص 17.

⁵- الخيميائي ص 27.

⁶-- الخيميائي ص 30.

قال الراوي: درس الفتى اللاتينية والأسبانية واللاهوت "ولكنه كان يحلم منذ نعومة أظفاره بأن يُخبر الحياة، وذلك شيء أكثر أهمية من معرفة الرب وآثام البشر"⁽¹⁾

هذا موقف عجيب من البطل الذي يسعى على طول الرواية إلى التّفاذ إلى روح العالم، وحقيقة الوجود، ويطلب الحكمة في تصارييف الحياة، ويقرأ الكون قراءة صوفيّ سابح في الملكوت. وأي شيء أكثر أهمية من معرفة الرب؟! وأي شيء أروح للنفس، وأجلب للأنس من معرفة الرب؟! لو أجال الرّاعي الطّرف في الفضاء لرأى أبطال التاريخ الإنساني في قصّة (كويلو) (الجليل الخامس)⁽²⁾ يُقدّمون أروع المثل من أجل معرفة الرب؛ معرفة القلوب لا معرفة العقول، معرفة صادقة جعلت بلالاً يستعذب الألم فيصيح تحت السّياط (أحد أحد) وجعلت سحرة فرعون على ما ينتظرهم من هول مفرع يعلنون في اطمئنان واثق: ﴿فَأَقْصِرْ مَا أَنْتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِي هَذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾ (طه: 72) ولو امتد عمر البطل-لهاله ما هال القارئ المتابع- حين يرى العاشق المسكين (مؤ) وقد مدّت له الحياة أسباب النجاة والسّعادة، يؤثر معرفة الرب، ويهيم في الملكوت⁽³⁾ وإن قيل اعتدراً عن هذه العشرة إنّ البطل كان في مطلع شبابه، ولم يكتمل بناؤه، فكيف بهذا الخطأ وقد أشرف على التّمام؟! يقول الراوي: "...كان يعرف أن تلك الإشارات مُبعثرة على الأرض وفي الفضاء، دون أن يكون في الظّاهر أي غاية لوجودها وأي دلالة، وأن لا الصّحارى ولا الرّياح ولا الشّمس ولا البشر يعرفون لمُخلّقوا..."⁽⁴⁾

هذا انزلاق آخر من البطل لا يقلُّ عن الانزلاق الأول، هو نفسه في الرواية يتحدث كثيراً عن أنّ الكل واحد⁽⁵⁾، كان يجب عليه ألا يتمادى في هذا الحديث السّمج، وأن يعقبه باستعاذة من الشّيطان على نحو ما فعل (مالك) بطل رواية (أرني أنظر إليك) حين حاصرته الشكوك، قال الراوي: "رُحّت تستعيدُ بالله من الشّيطان الرجيم، ما هذه الشكوك؟ أنت تعرف لماذا جئت، إيمانك راسخ كالجبال الرّواسي، ولا تعرف تلك الحيرة التي تُصيب النفوس الضّعيفة"⁽⁶⁾

خاتمة:

بعد هذه الجولة من الدّرس في رحاب الأدب المقارن، والبحث في آثار الفرّ الحديث (القصة)، أرجو أن أكون قد نجحت في الكشف عن مظاهر المثاقفة العربيّة في رواية (الخيميائي)، ووفّقت في بيان ما فيها من الدّعوة إلى الانفتاح على الآخر، والتّعايش معه، في سلام ووثام واحترام.

وهذه أبرز النتائج:

1- المثاقفة العربيّة في الرواية تشير إلى وجود الأدب العربيّ على مسرح الأحداث، وتأثيره الفعّال والمتواصل في روائع الأدب العالميّ على مرّ الزّمان.

2- الرواية تستمد من الثّراث العربيّ، وتستلهم الفلسفة الإسلاميّة في التّفاعل مع الحياة، والتّعايش مع الواقع، وتفسير الظّواهر الكونيّة، في رحلة البحث عن السّعادة.

¹ - ينظر: الخيميائي ص 24.

² - ينظر: الجليل الخامس - باولو كويلو - ترجمة: ياسر شعبان - ط 1 - ميريت للنشر. القاهرة 2001م.

³ - ينظر: مؤ زين ص 105.

⁴ - الخيميائي ص 170.

⁵ - ينظر الخيميائي ص 98.

⁶ - رواية أرني أنظر إليك - د. خولة حمدي - ص 57 - ط كيان للنشر والتوزيع. القاهرة 2020م.

- 3- تطرح الرواية جدلية الارتباط بين الحلم والواقع، كأحد ثوابت الفكر الإنساني قديماً، وهاجس من هواجس الإنسان في العصر الحديث.
- 4- الرواية تصوّر أحد الأوجه الحضارية والجمالية لمصر؛ الطبيعة والعلم والآثار، فهي لوحة من لوحات الترويج للسياسة المصرية في العالم.
- 5- الأدب-رواية الخيميائي-من أبرز الوسائل لمدّ جسور التفاهم بين الشعوب والتواصل بين الأمم.
- 6- رواية الخيميائي تقدّم مثلاً رائعاً للتآخي بين البشر على اختلاف ألوّانهم، ونموذجاً جيداً للتعايش بين المسلمين وغيرهم.
- 7- للرواية وجه ديني يتفق مع الأديان في السعي لتحويل وعي الإنسان من الوعي المادي المحدود إلى الوعي الكوني العام، والنفاذ إلى روح العالم، وحقيقة الوجود.
- 8- أدعو الدوائر الثقافية الكبرى (الأزهر) والحكومات الرّاعية للإسلام (المملكة العربية السعودية) إلى تكريم (باولو كويلو) لتعاطفه مع العروبة والإسلام، كما أدعو الدراما والسينما العربية إلى تحويل هذه الرواية إلى فيلم سينمائي.

فهرس المصادر والمراجع

- الأدب المقارن - محمد غنيمي هلال - ط5 - دار العودة. بيروت د.ت.
- أرنو أنظر إليك - د. خولة حمدي - ط كيان للنشر والتوزيع. القاهرة 2020م.
- أسطورة أوديب في المسرح المعاصر - مصطفى عبد الله - ط الهيئة المصرية العامة للكتاب 1983م.
- ألف ليلة وليلة - ط2 - دار صادر بيروت 1429هـ - 2008م.
- أنطونيو وكليوباترا - وليم شكسبير - ترجمة: د. محمد عناني - ط1 - الهيئة المصرية العامة للكتاب 2007م.
- أيامي - د. محمد إبراهيم الفيومي - ط2 - دار البيان 1420هـ - 1999م.
- بلاغة السرد - د. محمد عبد المطلب - ط الهيئة العامة لقصور الثقافة 2001م.
- الترجمة وفعل المثاقفة - سارة بوزرور - رسالة ماجستير مخطوطة بكلية الآداب واللغات والترجمة - جامعة السانية . الجزائر 2010م.
- تفسير الأحلام لابن سيرين، تفسير الأحلام سيجموند فرويد - ترجمة: مصطفى صفوان - ط6 - دار المعارف. مصر 2018م.
- تكملة المعاجم العربية - دوزي - تعريب - محمد سليم النعيمي - ط1 - وزارة الثقافة والإعلام. العراق 1979م.
- الجاسوسة - باولو كويلو - ترجمة ربا الصيفي - ط1 - شركة المطبوعات العربية 2017م.
- الجبل الخامس - باولو كويلو - ترجمة: ياسر شعبان - ط1 - ميريت للنشر. القاهرة 2001م.
- جريمة في قطار الشرق السريع - أجاثا كريستي - ط دار النجمة للنشر والتوزيع. د.ت.
- جمهرة أشعار العرب - القرشي - تح: علي محمد البجادي - ط نخضة مصر.
- حدائق الأزاهر - ابن عاصم الغرناطي - تح: أبو همام عبد اللطيف عبد الحليم - ط دار الكتب المصرية 1435هـ - 2014م.

- الخيميائي - باولو كويلو - ترجمة: جواد صيداوي - ط16 - شركة المطبوعات العربية للتوزيع والنشر. بيروت 2008م.
- دراسات في الإبداع الفني في الشعر - د. جهاد شاهر المجالي - ط2 - دروب للنشر والتوزيع 2016م - 1437هـ.
- دعاء الكروان - طه حسين - ط29 - دار المعارف. مصر 2008م.
- ديوان ابن عنين - تح: خليل مردم بك - ط2 - دار صادر. بيروت.
- ديوان أبي نواس - تح: أحمد عبد المجيد الغزالي - ط دار الكتاب العربي.
- الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة - ابن بسام الشنتري - تح: إحسان عباس - ط1 - الدار العربية للكتاب، ليبيا - تونس 1979م.
- رحلة الكتاب العربي إلى الغرب فكرًا ومادة - محمد ماهر حمادة - ط1 - مؤسسة الرسالة 1412هـ - 1992م.
- الروض المعطار في خبر الأقطار - الحميري - تح: إحسان عباس - ط2 - مؤسسة ناصر للثقافة. بيروت 1980م.
- الزانية - باولو كويلو - ترجمة: رنا الصيفي - ط1 - شركة المطبوعات العربية للنشر والتوزيع 2015م.
- شحاذو المعجزات - قسطنطين جيورجيو - ترجمة: وحيد بن حمادو - ط1 - دار مسكيلاني. تونس 2017م.
- شرح المعلقات السبع - الزوزني - ط1 - دار احياء التراث العربي 1423هـ - 2002م.
- شعر ابن العلاف - تح: صبيح زديف - مطبعة الجامعة بغداد 1974م.
- الشعر والشعراء - ابن قتيبة - تح: أحمد محمد شاكر - ط1 - دار الحديث 1417 - 1996م.
- الصلة - ابن بشكوال - طبع بعناية: عزت العطار - ط2 - مكتبة الخانجي. القاهرة 1374هـ - 1955م.
- عزازيل - يوسف زيدان - ص194 - دار الشروق 2010م.
- فتح الباري - ابن حجر العسقلاني - ط3 - المكتبة السلفية 1407هـ.
- الفرج بعد الشدة - التنوخي - تح: عبود الشالحي - ط دار صادر. بيروت 1398هـ - 1978م.
- فن رسم الحبكة السينمائية - لينداج كاوغيل - ترجمة: محمد منير الإصباحي - وزارة الثقافة. دمشق 2013م.
- الفن الروائي - ديفيد لودج - ترجمة: ماهر البطوطي - ط1 - المجلس الأعلى للثقافة 2002م.
- فهرسة ابن خير الإشبيلي - تح: فرنسيسكه قداره زيدان وخليان ربارة طرغوة - ط3 - مكتبة الخانجي. القاهرة 1417هـ - 1997م.
- فهرس المخطوطات العربية بدار الكتب المصرية - ط مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي 1432هـ - 2011م.
- في قلبي أنثى عبرية - خولة حمدي - ط دار كيان للنشر والتوزيع 2012م.
- القراءة والتأويل (المؤتمر الثالث للنقد. القاهرة) - ط1 - 2006م.
- كتابة الرواية من الحبكة إلى الطباعة - لورانس بلوك - - ترجمة: د. صبري محمد حسن - كتاب الجمهورية - إبريل 2009م.
- المثاقفة وسؤال الهوية - د. صلاح السروي - ط1 - دار الكتي للنشر والتوزيع 2012م.
- المثاقفة والنقد المقارن - عز الدين المناصرة - ط1 - المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت 1996.
- مذكرات دجاجة - إسحق موسى الحسيني - كتاب الدوحة - عدد 2018/123.
- المرايا والمتاهات - خ.ل بورخيس - ترجمة إبراهيم الخطيب - ط دار بورتقال للنشر. الدار البيضاء 1987م.
- مسرحية أصحاب الغار - على أحمد باكثير - ط - دار النصر للطباعة. د.ت.
- مقدمة في علم الاستغراب - حسن حنفي - الدار الفنية للنشر والتوزيع. القاهرة 1411هـ - 1991م.
- مؤرّين - محمد سعيد رمضان البوطي - ط - دار الفكر. د.ت.
- موسوعة المصطلحات الدينية اليهودية - رشاد الشامي - ط المكتب المصري لتوزيع المطبوعات 3002م.

- المورد(الانجليزي عربي)- منير بعلبكي-ص24-ط دار العلم للملايين1924م.
- نداء المجهول- محمود تيمور-ط مكتبة الآداب بالجماميز.
-نزهة المشتاق في اختراق الآفاق-الإدرسي-ط1- عالم الكتب. بيروت 1409 هـ.
-الهوية الثقافية والنقد الأدبي- جابر عصفور -مكتبة الأسرة، مصر2010م.
-وحي القلم-مصطفى صادق الرافعي-مكتبة الإيمان. المنصورة1419هـ-1999م.
المراجع الأجنبية:

The Alexandra Quartet- Lawrence Durrell- Faber and Faber limited - Russell ،
Square London- 1962.

Ali and The golden eagle- Wayne Grover-Sonlight Curriculum- 1997.

Fortune Told in blood- Davud Ghaffazedgan- Meher Publication Company-
2011.

The Plague- Albert Camus, Éditions Gallimard- 1947.

The Wells of Beershaba- Frank Dalby Davison- Angus and Robertson, 1947.

The sheltering sky- Paul Bowles- Penguin Group- 2007

Acculturation.” Merriam-Webster.com Dictionary, Merriam-Webster,
<https://www.merriam-webster.com/dictionary/acculturation>. Accessed 17 Sep.
..2021

المجلات:

- صورة نابليون بونابرت في أدب غوته وشوقي-د. خليل الشيخ-عالم الفكر-عدد182-المجلس الوطني للثقافة الكويت2020م.
-المثاقفة وتحولات المصطلح النقدي-د. زياد الزعبي-مجلة عالم الفكر-العدد الأول مجلد36-يوليو سبتمبر2007. الكويت.
-المثاقفة والمثاقفة المعكوسة في الاستشراق: تأثير الثقافة العربية الإسلامية أنموذجاً-د. عبد الله أبو هيف-مجلة الكلمة-عدد50-
ديسمبر/كانون الأول.لبنان2006م.
-المثاقفة والمثاقفة النقدية(في الفكر النقدي العربي)-رواء نعاس محمد-مجلة القادسية-العددان الثالث والرابع-المجلد7/2008م .

الانترنت:

- أصل متن حكاية الخيميائي لباولو كويلو في كتاب تاريخ العدواني-حمزة قرير-كلية الآداب واللغات-جامعة قاصدي مرباح-
الجزائر

<https://dspace.univ-ouargla.dz/jspui/bitstream/123456789/8945/1/T2320.pdf>

-الاستغراب السياسي د. علي بن إبراهيم النملة-شبكة الألوكة: <http://www.alukah.net/sharia/0/10214>

- بورخيس والمثاقفة المعكوسة-عبد الله أبو هيف-مجلة الكاتب العربي-عدد30-ص105
<http://kalema.net/home/article/view/675>

-التجليات التناسلية في رواية الخيميائي-فاطمة داود-مجلة الكلمة-عدد175-2015م

<http://www.alkalimah.net/Articles/Read/7595>

- تناصّ الحكي في رواية الخيميائي أو باولو كويلو سارق حلم العرب- مولاي حفيظ العلوي-جامعة محمد الخامس أكادال-
الرباط 2012م

<https://revistas.uca.es/index.php/aam/article/download/7241/7200/31429>

-تنوير الفكر بالتعريف بفوائد نبات السدر-محمود بن محمد بن عبد العاطي البهوتي <https://www.aiukah.net>

-الثقافة والمثاقفة) فليحة حسن: <https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=26585>

-جوته وعشق الثقافة العربيّة الإسلاميّة د. ناصر أحمد سنة- مجلة دنيا الوطن-فلسطين

<https://pulpit.alwatanvoice.com/articles/2010/01/14/186223.html>

-مقال: الخيميائي وحجر الفلاسفة، استلهم ألف ليلة وليلة-سعيد الغامدي

[/https://www.facebook.com/110156750370534/posts/144611180258424](https://www.facebook.com/110156750370534/posts/144611180258424)

حضور الفلسفة الأفريقية عند الغرب: أوغسطينوس نموذجاً

د.ط: عمر حجام

أستاذ باحث في سلك الدكتوراه بشعبة الفلسفة

كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس بالرباط

face.hajjam@gmail.com

Abstract :

This article deals with some of the questions raised by some who are interested in African philosophy in current time. Here, I would like to mention the national conference which holds in Rabat on February 28, 2018, titled the topic of "The current Islamic personality" in celebration of the philosopher and former member of the Academy of Moroccan Kingdom, Mohamed Aziz AL-Habbabi. Among what was proposed: is there an African thought? Are there Civilizations in Africa? Did these Civilizations produce a philosophical thought that had an impact on the history of philosophy? Can we talk about African Wisdom?

To response to these questions, I tried to choose one of the great Africa philosophers in the middle ages, who represented African intellectual history and contributed in the universal philosophical heritage. This model is Saint Augustine, the African philosopher and theologian, who is the pillar of modern and contemporary western thought. So, we find his profound effects on the major philosophical doctrines, including existentialism, phenomenology, philosophy of language, hermeneutics, epistemology, and etc... This leads us to say that there is African Wisdom and African intellectual history. Therefore, to reinforce the idea of the presence of African philosophy in the west, it relies on the methods of analysis and comparison between Augustinian thought and some major philosophical doctrines in the modern and contemporary eras.

Key words:

African spirit, African cogito, African personality, phenomenology.

لعل الحديث عن حضور الفلسفة الأفريقية عند الغرب يقودنا إلى التسليم أولاً بوجود تراث فكري فلسفي أفريقي يمنحنا مشروعية الاعتراف بتاريخ الفلسفة الأفريقية، أو الحكمة الأفريقية، تماماً كما جرت العادة أن نقول بتاريخ الفلسفة اليونانية، وإن كان هذا التاريخ هو أيضاً نتاج تركيبة أفكار مستمدة من حضارات أخرى ساهمت في تأسيسه. ثم إنه ينبغي أن نشيد بالدور الذي لعبته الفلسفة الأفريقية في تطوير وإعادة صياغة تاريخ الفلسفة لاسيما فلسفة أفلاطون وأرسطو والذي يتجلى أساساً في التفاسير

والشروحات وجمع الأعمال وتصنيفها التي عرفت بها مدرسة الإسكندرية في مصر. فمدرسة الإسكندرية كجزء من تاريخ الفكر الأفريقي القديم مهد المجال لظهور فلاسفة فكروا من داخل هذه المدرسة، سيحدثون بدورهم تأثير قويا على العقل الأوروبي في العصرين الحديث والمعاصر. ومن بين هؤلاء الفلاسفة الأفارقة نذكر القديس أوغسطين Saint Augustin أو سانتوس أورليوس أوغسطينوس Santus Aurelius Augustinus* كما يكتب باسمه الروماني القديم.

لقد حاول أوغسطينوس الأفريقي أن يؤسس تراثاً فكرياً متماسكاً مزج فيه بين الفلسفة واللاهوت المسيحي في العصر الوسيط، وهو بذلك يعد مرجعاً أساسياً بالنسبة للعديد من الفلاسفة في ذلك العصر كالقديس طوما الأكويني الذي استند إلى نظرية أوغسطينوس حول الثلاث في "خلاصته اللاهوتية"، ثم في العصر الحديث حيث سيأخذ ديكارت نظريته عن الكوجيطو، ونيقولا مالبرانش في الخيال، ثم في الفلسفة المعاصرة نجد الفيلسوف الألماني هوسرل في فكرته عن الفينومينولوجيا، وهيدجر في الزمان والوجود، وفيتجنشتاين في نظريته حول اللغة. وهذا إن دل على شيء إنما يدل على قوة الفكر الأوغسطيني، أو بالأحرى قوة الفلسفة الأفريقية وامتداداتها داخل الفكر العلمي والفلسفي في العالم الغربي.

سنحاول من خلال هذا المقال أن نبين بالتفصيل هذا التأثير العميق رداً على بعض الفلسفات التي حاولت أن تضع أفريقيا والإنسان الأفريقي في الهامش، ونذكر على سبيل الذكر لا الحصر فلسفة فريدريش هيغل، حيث يقول: «علينا أن نترك أفريقيا... ولا نعود إلى ذكرها مرة أخرى، لأنها ليست جزءاً من تاريخ العالم، ولا تكشف عن حركة أو تطور... والواقع أن ما نفهمه من إسم أفريقيا هو الروح غير المتطور الذي لا تاريخ له ولا تطور أو نمو، والذي لا يزال مغلقاً تماماً وفي حالة الطبيعة المحض، والذي كان ينبغي أن يعرض هنا بوصفه واقعا على عتبة تاريخ العالم فحسب»¹ بالإضافة إلى أن هيغل حاول أن يربط الروح التاريخية للإنسان الغربي؛ فالتاريخ الحقيقي للإنسان لا يبدأ إلا مع ظهور الوعي، وأوروبا هي الأرض التي توفرت فيها شروط هذا الظهور، أما المجتمعات الأفريقية في نظره التي كانت تعتمد على الأساطير ليست جزءاً من تاريخ الإنسان، فهي مجتمعات لا يسود فيها إلا السحر، والرق، والإستبداد، والكسل الفكري. يقول في هذا الصدد واصفاً الشخصية الأفريقية: «الشخصية الزنجية تتميز بالافتقار إلى ضبط النفس، وتلك حالة تعجز عن أي تطور أو أي ثقافة. ولهذا كان الزنوج باستمرار على نحو ما نراهم

*. ولد في 13 نوفمبر عام 358 م بطاغاست (Thagaste) التي تسمى اليوم سوق أهراس بالجزائر، وتوفي في 28 غشت عام 430 م بمدينة عنابة (Hippone). هو فيلسوف وريطورقي ولاهوتي أفريقي من أصول أمازيغية، كانت أمه مونيكا تعتنق الديانة المسيحية، بينما كان أبوه باترسوس وثنيا طيلة حياته إلى أن دخل المسيحية وهو على فراش الموت. تلقى أوغسطينوس تعليمه الابتدائي بمسقط رأسه، والثانوي بمدورا، ثم تلقى دراسته الجامعية بعاصمة العلم والاقتصاد لشمال أفريقيا القديم، قرطاج. درس أوغسطينوس بمجده الأخيرة قبل أن ينتقل إلى روما عام 383 م، وبعدها إلى ميلانو حيث حصل على لقب ومنصب أستاذ في الريطورقا. وبعد أربع سنوات من التدريس، رجع فيلسوفنا إلى وطنه الأصل حيث اعتنق أولاً الديانة المانوية قبل أن يصبح مسيحياً. (راجع: بن ميس عبد السلام، مظاهر الفكر العقلاني في الثقافة الأمازيغية القديمة " دراسة في تاريخ العلوم الصورية وتطبيقاتها"، منتدى سور الأزبكية، الطبعة الثانية 2010، ص ص 189-190)

¹. هيغل فريدريش، محاضرات في فلسفة التاريخ (العقل في التاريخ)، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ص ص 182-183. ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، الجزء الأول، الطبعة الثالثة، 2007.

اليوم، والرابطة الجوهرية الوحيدة التي وجدت ودامت بين الزنوج والأوروبيين هي رابطة الرق.¹ من ثم ومن خلال هذا التصور نطرح الإشكالات التالية: هل يمكن الحديث عن فلسفة أفريقية؛ أي عن تاريخ الروح الأفريقي، كما نتحدث بذلك عن الحكمة الشرقية والحكمة الغربية؟ وإذا سلمنا بوجود هذه الفلسفة، فهل استطاعت أن تضيف شيئا إلى التاريخ الإنساني؟

لقد كانت أفريقيا خصوصا الجزء الشمالي من هذه القارة في العصر الروماني أرض الصراعات المذهبية والطوائف الدينية المتبدعة في الديانة المسيحية والتي خلفت تاريخا يذكر في أفريقيا، منها كالمناوية، والأريوسية، والدوناتية، والبلاجية، بحيث كان لأوغسطينوس دورا كبيرا في أن نقل إلينا أخبار هؤلاء من خلال المؤلفات التي خصصها لكل مذهب من تلك المذاهب.

كما إن أوغسطينوس استطاع أن يقعد لمبادئ التفكير في الديانة المسيحية دفاعا عنها ضد التيارات المهرطقة استنادا إلى فلسفة أفلوطين التي حاول من خلالها أن يربط ولأول مرة في التاريخ بين مبادئ الثالوث في المسيحية والأقانيم الثلاثة كما وردت في تاسوعات أفلوطين. وهو بذلك، لم يخرج عن تقليد شمال أفريقيا الذي أحى روح المسيحية. وتعود قوة هذه الروح إلى قوة الأفكار الفلسفية الأوغسطينية التي تبني عليها. ثم إن فلسفة هذا الفيلسوف لم تقتصر فقط على تناول القضايا اللاهوتية وإنما حاولت أن تؤسس للقضايا الكبرى في المجال الفلسفي؛ كفلسفة الوجود، وفلسفة العقل واللغة، والميرمينوطيقا، ويكفي أن نعود هنا إلى المؤلفات الكبرى التي كتبها في هذا الصدد والتي تعد مرجعا رئيسيا للعديد من الفلاسفة الذين أسسوا على إثرها نظرياتهم في العلم والفلسفة، نذكر من هذه المؤلفات: الاعترافات *les confessions*، ومدينة الله *la cité de Dieu*، ثم في الثالوث *De la trinité*.

يعد كتاب الاعترافات مشروعا حول فلسفة الوجود، حيث سعى من خلاله أوغسطينوس تأسيس مفهوم الذات كشرط للوصول إلى الحقيقة. وتتجلى هذه الفلسفة لديه بشكل واضح في نظريته المشهورة حول الكوجيطو «آمن حتى تعرف»². وهي نظرية جاءت كرد فعل إزاء المذهب الشكي الذي ينفي كل إمكانية للمعرفة ويتبنى فكرة خداع الحواس، بينما يقر أوغسطينوس أن وجود الخطأ والخداع رهين بوجود الذات، لهذا يقول: «إذا كنت مخطئا فأنا موجود»³. وبهذا يكون الفيلسوف الأفريقي ♦ أول من دشن مشروع الذات في تاريخ الفكر، لتنتقل هذه الذات إلى العالم الغربي وتعاد مع ديكارت.

يتناول إتيان جلسون العلاقة القائمة بين كوجيطو أوغسطينوس وديكارت، فلاحظ أنه لا يوجد هناك ما يميز بين "أنا" أوغسطينوس "وأنا أفكر إذن أنا موجود" لديكارت. «وينقل لنا جلسون محتوى الرسالة التي أرسلها ميرسن Mersenne إلى صديقه ديكارت حينما قرأ له كتاب "مقالة في المنهج" يحيل فيها صديقه إلى أن فكرته عن الكوجيطو مستوحاة من المذهب الأوغسطيني، وبالضبط من الكتاب العاشر من مدينة الله»⁴ «وفي المؤتمرين العالميين اللذان عقدا بباريس (21-24 شتنبر) وروما

¹. المصدر نفسه، ص 181.

². Nash H. Ronald (2003), *the light of the mind : St.Augustine's theory of knowledge*, U.S.A: Academic Renewal press, p 24.

³. Bermon Emmanuel (2001), *le Cogito dans la pensée de Saint Augustin*, Paris : librairie philosophique J. Vrin, p 5.

♦ حولنا إطلاق هذا النسب بناء على اعتراف أوغسطينوس نفسه: "أنا الأفريقي" وهي العبارة التي صرح بها في كتابه "ضد رسائل البلاجية". أنظر: -Briel Patricia, *«Saint Augustin L'Africain, une vieille histoire d'amitié avec la Suisse»*, le Temps, publié samedi 31 Mars 2001.

⁴. Gilson Etienne (1930), *Etude sur le rôle de la pensée Médiévale dans la formation de système Cartésien*, Paris : J. Vrin, p 191.

(20-23 أكتوبر) حول موضوع "محاولة لتجديد الأوغسطينية" ثم فيهما تناول أوغسطينوس والمذاهب الفلسفية الكبرى المعاصرة، بحيث ركزوا على فلسفة الوجود والعقل¹ التي تطرحها مؤلفات أوغسطينوس وحضورها عند المحدثين والمعاصرين والتي تتلخص أساساً في نظريته حول الإشراق l'illumination. وإذا كانت الميتافيزيقا المعاصرة تنطلق من كوجيطو ديكرت الذي يفترض وجود ذات مفكرة، والله أو العقل المطلق، فإننا نجد نفس الشيء عند أوغسطينوس، فهو لا يريد أن يعرف شيئاً آخر غير الله والنفس. وهذه المشكلة قادت فيلسوفنا إلى البحث في مجال المعرفة الذي درس فيه بعمق معضلي النفس والجسد والتي ستعد أساساً لنظرية الكوجيطو عند ديكرت.

نظرية الكوجيطو إذن أفريقية الأصل، والأنا هو أنا أوغسطينوس قبل أن تصبح أنا الديكارتية. وبالرغم من أن أوغسطينوس كتب باللغة اللاتينية كباقي الفلاسفة الأفارقة في ذلك العصر، فذلك يعود بالأساس إلى كون اللغة اللاتينية لغة العلم والسياسة في

ذلك الزمان، تماماً كما كانت اللغة العربية في القرون الوسطى، واللغة الإنجليزية في هذا العصر. إلا أن أوغسطينوس فكر بعقل أفريقي وفي أرض أفريقية، حتى أن أغلب المؤلفات التي ألفها كانت في السنوات التي ينتقل فيها بين المدن الجزائرية قبل ذهابه وبعد عودته من روما القيصرية. وحينما نقرأ الاعترافات لأوغسطينوس نجده كلما أراد أن يعطينا تفسيراً لمفهوم التمثيل la représentation؛ تمثل الصور الحسية في الذهن، «يذكر حياة شخصه التي عاشها في قرطاج»². وهذا دلالة على حضور الشخصية الأفريقية في الممارسة الفكرية لأوغسطينوس.

لقد حاول أوغسطينوس أن يؤسس لمذهب جديد في الفلسفة يتجلى في "الإيمان الفلسفي"، وهو المذهب الذي ستتأسس عليه "الوجودية المؤمنة" مع كيركجارد. والحال أن هذا الأخير بدوره كان أكبر قارئاً لأعمال أوغسطينوس؛ حتى إن مكتبته تتوفر فيها جميع أعمال هذا الرجل، وقد «قال عنه كيركارد إنه الفيلسوف اللاهوتي الوحيد الذي يعرف "جدل الوجود"»³. كما إن كارل ياسبير اعتبره المؤسس الفعلي للفلسفة؛ ذلك أن مفهوم الإيمان الذي طوره أوغسطينوس هو ما «يشكل قاعدة للفكر»⁴ في هذا الوجود، وليس العقل وحده كما تعتقد الديكارتية، حيث إن العقل وبراهينه لا يمكن أن تتجاوز مرتبة الظواهر التي تدرسها العلوم. ومنه يكون الإيمان هو ما يمنحنا التعقل بذواتنا وبالأشياء، وهو الطريق الذي يقودنا إلى معرفة الحقيقة.

إن البحث عن مفهوم الحقيقة عند أوغسطينوس قاده إلى البحث في المسائل الاستيمولوجية المتعلقة بثنائية العقل والجسد، وذلك من خلال دراسة طبيعة العقل البشري وعلاقة الفكر بموضوعات العالم الخارجي. وأراد بذلك أن يثبت أن الإنسان هو صورة الله وليس صورة العالم كما يظن بذلك أصحاب المذهب التجريبي، من ثم فإن العقل البشري يختلف عن الأشياء المادية ويتجاوزها. ثم إن إستيمولوجية أوغسطينوس تنبني على أساس عقيدة الثالوث، فهو يتصور العقل ثالوثاً، سواء من ناحية المعرفة الحسية، حيث إن هذه المعرفة تتشكل من خلال ثلاثة عناصر رئيسية: الشيء المدرك، والذات المدركة، والإرادة، وهذا دلالة على تجلي الثالوث في المادة. ولما كانت المعرفة ثالوثاً، فذلك يحيل إلى أن الحقيقة توجد في الثالوث، وأن تاريخ المعرفة الحقيقي هو التاريخ الروحي الذي يتجه نحو الخلاص كغاية لتحقيق الحرية. هنا تتجلى فينومينولوجيا الروح الأوغسطينية التي تخلص إليها ظاهرة هيكل في فلسفتها عن التاريخ.

¹. Thonnard F.J (1955), «Saint Augustin et les grands courants de la philosophie contemporaine», Revue d'études Augustiniennes et Patristiques, vol.1, issue.1 p 196.

². أوغسطينوس، الاعترافات، لبنان: بيروت، المكتبة الشرقية، ص 41. ترجمة الحوري يوحنا الحلو (1991)، الطبعة الرابعة.

³. Thonnard F.J. op. cit., p 200.

⁴. Ibid, p 200.

فكرة الفينومينولوجيا هي بنت اللاهوت قبل أن تصبح منهجا في الفلسفة. وإذا عدنا إلى النصوص الأوغسطينية سنجد هذه الفكرة حاضرة بقوة إلى جانب مفهوم القصديّة، وهي المسائل التي توضحها الدراسة العميقة لأوغسطينوس حول مفهومي الذاكرة والزمان، والتميز الإبتيمولوجي الذي أقامه بين الإنسان الخارجي the outer man والإنسان الباطني the inner man. «وهذا التمييز هو ما يشكل أساس الفينومينولوجيا عند كل من هوسرل وتلميذه هيدجر اللذان قرنا بتمعن فلسفة أوغسطين¹». ونجد هوسرل نفسه يذكر الفيلسوف الأفريقي في «المحاضرات التي ألقاها عام 1905 حول فينومينولوجيا الزمان»²، حيث استحضر فيها المقالة الحادي عشرة من الاعترافات التي أفردتها أوغسطينوس لموضوع الزمان. نجد نفس التصور الذي ذهب به

أوغسطينوس من أن الزمان «مقولة عقلية»³ تتصل بالوعي الباطني الذي يتم من خلاله استحضار الأزمنة الثلاثة في صيغة الزمن الحاضر. «بالنسبة لهوسرل أيضا فإن الزمان خاصية الوعي الباطني»⁴، وظاهرة فيه. إن ربط هوسرل الزمان بالوعي يتماشى مع التصور الأوغسطيني الذي وضع الزمان كظاهرة في العقل، والذي على أساسه ارتكزت فينومينولوجيا هوسرل.

في كتاب لما رتن هيدجر بعنوان "فينومينولوجيا الحياة الدينية" وبالتحديد في القسم الثالث من هذا المؤلف المعنون ب: «"أوغسطين والأفلاطونية المحدثه"»⁵ يستحضر هيدجر تأويلات بعض الفلاسفة للفكر الأوغسطيني، من بينهم وليام ديلتاي، وأدولف فون هرنك، وإرنست ترولتش. كل هؤلاء اعتبروا الفلسفة الأوغسطينية ذلك التراث المتضمن لجميع القضايا التي تطرحها الفلسفة. لهذا حاول هيدجر بدوره أن ينسج فلسفته في كتابه العمدة " الوجود والزمان" بناء على ميتافيزيقا أوغسطينوس حول مفهوم الزمان. «كما إن فينومينولوجيا هيدجر هي ذات جذور أوغسطينية»⁶ تتوسطها فينومينولوجيا هوسرل التي قلنا عنها إن هذا الأخير قد استمد مضمونها هو أيضا من اعترافات أوغسطينوس. وإذا كان الأمر على هذه الحالة، فإن الفكر الفينومينولوجي الذي بات منهجا قائما بذاته، والتي أصبحت جميع العلوم تستند إليه، بما في ذلك فلسفة العقل، واللغة، والتأويل، والمنطق، يكون فيها أوغسطينوس حاضرا بقوة، الأمر الذي يجعل منه فيلسوفا راهنيا في عصرنا، ويحمل لقب «أب العلم الحديث»⁷ نظرا لتأثيره العميق على علماء حلقة فيينا **Cercle de Vienne** في القرن العشرين.

¹. See Jeffery Olsen Biebighauser, M. A (2012), *Augustine and the phenomenological Tradition*, U. S. A: thesis submitted to the University of Nottingham for the degree of Doctor of philosophy, p 17.

². Husserl Edmund, *sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, Jérôme Million (2003), p 23. Traduit de L'allemand par Jean François Pesturean.

³. Je cite le texte : «c'est en toi, mon Esprit que je mesure le temps». Saint Augustin, *le confessions*, Paris : GF Flammarion, p 277. Traduction par Joseph Trabucco, 1964.

⁴. Husserl Edmund, op. cit., p 23.

⁵. Heidegger Martin, *the phenomenology of Religious life*, U.S.A : Indiana University press, p 115. Translated by Matthias Fritsch and Jennifer Anna Gosetti-Ferencei, 2004.

⁶. De Paulo J.N. Craing (2006), *the influence of Augustinian on Heidegger : the Emergence of an Augudtinian phenomenology*, U.S.A: Edwin Mellen Press, p 7.

⁷. International conference of the Schiller institute, November 1-3, 1985 in Rome, «*Saint Augustine Father of European and African Civilization*», p 141. New Benjamin Franklin Hause.N. Yourk.

حاول لودفيج فيتجنشتاين كأحد الأعضاء البارزين في حلقة فيينا أن يؤسس فلسفته التحليلية بناء على فلسفة أوغسطينوس، ويتجلى ذلك بوضوح في كتابه "بحوث فلسفية"، «حيث نجده يقتبس نصا من الاعتراف الأول لأوغسطينوس ليني عليه مضمون مؤلفه»¹. وإذا عدنا إلى كتاب "الثالوث" لأوغسطينوس - الكتاب الثامن - نجده يتحدث عن اللغة، «ويفصل بين اللغة الطبيعية واللغة الصورية»²، حيث إن الأولى صورة للأشياء المادية، بينما الثانية صورة للمعقولات، ويضع هذه الأخيرة بوصفها مرآة للثالوث، نظرا لطبيعة العقل الخالدة التي تشبه الطبيعة الإلهية. وقد حاول فيتجنشتاين استثمار مفهوم الصورة L'image عند أوغسطينوس في مجال قضايا المنطق الصوري والفلسفة التحليلية التي تعد الميدان الخصب للتداوليات التحررية في الفلسفة الأنكلوساكسونية.

ماذا عسانا أن نقول بعد كل ما ذكرناها من آثار أوغسطينوس على الشخصيات الكبرى التي شكلت عمود الفكر الغربي، وإن لم نذكر بالتفصيل تأثيره على شخصيات فلسفية أخرى إلى جانب هؤلاء، حاولت أن تستنير بالفكر الأوغسطيني وتبني نظرياتها

في العلم والفلسفة؛ فككرة التعالي عند كانط Kant، ونظرية الوجود عند باسكال Pascal ومفهوم الحياة الروحية عند بيار أدو Pierre Hadot

... وآخرون. أما في اللاهوت فقد أثر على الفيلسوف المسيحي بووثيوس، والقديس أنسليم، والقديس بونافونتور، والقديس طوما الأكويني... وغيرهم. ويرجع هذا الاهتمام الكبير بفلسفة أوغسطينوس إلى كون هذا الأخير استطاع أن يقدم تركيبة سحرية عجيبة تجمع بين اللاهوت والفلسفة والعلم، حاول من خلالها أن يقارب جميع المباحث الكبرى التي طرحتها الفلسفة منذ القدم؛ منها كمبحث الوجود، ومبحث المعرفة، ثم مبحث القيم. ثم إن «أوغسطينوس هو الأسقف الأول في أفريقيا الذي قدم المسيحية أكثر من سواه في الغرب الأوروبي. من ثم، فمن كل البلدان الغربية المسيحية تكون أفريقيا هي أول من عرف وعرف المسيحية»³. وهكذا يكون الفكر الأفريقي كجزء من التاريخ الإنساني قد ساهم في بناء التراث الفكري العالمي للحضارات الإنسانية.

وقد كان أوغسطينوس ولا يزال إلى اليوم ذلك الفيلسوف النموذج الذي يمثل تاريخ الفلسفة الأفريقية. وقد حاول أن ينقل هذا التراث إلى العالم الغربي أثناء مكوثه في روما، وميلانو ليترك بصمات فكره في القارة الأوروبية، بل إنه سعى إلى إقامة جسر معرفي تاريخي إنساني بين الضفتين، حتى لقبه البعض بالأب الروحي في الغرب، ولا يعني ذلك سوى حلول الروح الأفريقية على التاريخ الأوروبي. يقول رينيه بواتيه René Pottier: «يمكننا رؤية أوغسطين كأبونا الروحي... وإذا كانت بيننا وبينه علاقة اتصال، فهذا يعني أيضا أن هناك علاقة بيننا وبين الأمازيغ»⁴.

كخلاصة لما سبق يمكن القول إن أفريقيا هي أرض حضارة وفكر امتد جذور تأثيرها إلى التاريخ الفكري الغربي. من ثم تكون الروح الأفريقية أو الحكمة الأفريقية كجزء من التاريخ الإنساني العالمي قد ساهمت في بناء التراث الكوني. ويمثل أوغسطينوس نموذج هذه الروح الأفريقية إلى جانب مدرسة الإسكندرية التي أسس على إثرها مذهب الفلسفي، بالتالي فهو لم يخرج عن تقليد

¹. Wittgenstein Ludwig, Philosophical Investigations, British Library Cataloguing in publication Data, p 2. 3rd. ed, Translated by G.E.M. Amscombe, 1958.

². Saint Augustine, on the Trinity, books 8-15, U.S.A: Cambridge University Press, p 23. Translated by Gareth B. Matthews, 2002.

³. Abbé Vincent Serralda André Huard (sans Date), Le Berbère Lumière de L'occident, Paris : Nouvelles Edition Latines, p 34.

⁴. Pottier René (2006), Saint Augustin le Berbère, Paris : Edition Lenore, p 27.

الشمال الأفريقي في فلسفته. ثم إن أوغسطينوس أستطاع أن يبني نظرية حول الكوجيطو " أمن حتى تعقل"، وهي نظرية شكلت أرضية صلبة لتدريس القضايا الكبرى التي تثيرها الفلسفة، كالوجودية، ونظرية اللغة، والهيرمينوطيقا... إلخ عند الفلاسفة الغربيين في العصرين الحديث والمعاصر. وهذا إن دل على شيء إنما يدل على قوة الحضور الذي تتميز به الذات الأفريقية، أو بالأحرى الكوجيطو الأفريقي كما يسميه الدكتور محمد وقيدى.¹

أفريقيا إذن حضارة تاريخية قائمة بذاتها، بغض النظر عن التاريخ السياسي والديني، فهي ذات تاريخ فكري يتمثل في الحكمة الأفريقية التي ساهمت في تنوير الروح الغربية. من هنا يمكن أن نقول إن الفيلسوف الأفريقي اليوم لا يفتقد وجود تراث فلسفي هو التراث الإنساني بصفة عامة، وتراثه الفلسفي الأفريقي بصفة خاصة.

البيبلوغرافيا

• المصادر والمراجع بالعربية

✓ أوغسطينوس، الاعترافات، لبنان: بيروت، المكتبة الشرقية، ترجمة الخوري يوحنا الحلو (1991)، الطبعة الرابعة، 2007.
بن ميس عبد السلام، مظاهر الفكر العقلاني في الثقافة الأمازيغية القديمة " دراسة في تاريخ العلوم الصورية وتطبيقاتها"، منتدى سور الأزيكية، الطبعة الثانية 2010.

✓ هيجل فريدريش، محاضرات في فلسفة التاريخ (العقل في التاريخ)، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، الجزء الأول، الطبعة الثالثة 2007.

• المواقع الالكترونية

✓ حوار جريدة الصحراء المغربية مع الفيلسوف المغربي محمد وقيدى، حول موضوع " الكوجيطو الأفريقي"، يوم الخميس 06 أبريل 2006.

✓ Briel Patricia, «Saint Augustin L'Africain, une vieille histoire d'amitié avec la Suisse», le Temps, publié samedi 31 Mars 2001

• المصادر والمراجع باللغتين الإنجليزية والفرنسية

- ✓ Abbé Vincent Serralda André Huard (sans Date), Le Berbère Lumière de L'occident, Paris : Nouvelles Edition Latines
- ✓ Bermon Emmanuel (2001), le Cogito dans la pensée de Saint Augustin, Paris : librairie philosophique J. Vrin
- ✓ De Paulo J.N. Craing (2006), the influence of Augustinian on Heidegger : the Emergence of an Augustinian phenomenology, U.S.A: Edwin Mellen Press,
- ✓ Gilson Etienne (1930), Etude sur le rôle de la pensée Médiévale dans la formation de système Cartésien, Paris : J. Vrin

¹ حوار جريدة الصحراء المغربية مع الفيلسوف المغربي محمد وقيدى، حول موضوع " الكوجيطو الأفريقي"، يوم الخميس 06 أبريل 2006.

- ✓ Heidegger Martin, the phenomenology of Religious life, U.S.A : Indiana Universtiy press, Translated by Matthias Fritsch and Jennifer Anna Gosetti-Ferencei, 2004.
- ✓ Husserl Edmund, sur la phénoménologie de la conscience intime du temps, Jérôme Million (2003), Traduit de L'allemand par Jean François Pesturean
- ✓ International conference of the Schiller institute, November 1-3, 1985 in Rome, «Saint Augustine Father of European and African Civilization», New Benjamin Franklin Hause.N. Yourk.
- ✓ Jeffery olsen Biebighauser, M. A (2012), Augustine and the phenomenological Tradition, U. S. A: thesis submitted to the University of Nottingham for the degree of Doctor of philosophy.
- ✓ Nash H. Ronald (2003), the light of the mind : St.Augustine's theory of knowledge, U.S.A: Academic Renewal press
- ✓ Pottier René (2006), Saint Augustin le Berbère, Paris : Edition Lenore

الحياة الاقتصادية ببلاد ماوراء النهر في عهد الأمير تيمور
(771-807هـ / 1370 - 1404م)

د. أحمد سيد محمود محمد العطار

كلية الآداب . جامعة الوادي الجديد - جمهورية مصر العربية

الحياة الاقتصادية ببلاد ما وراء النهر في عهد الأمير تيمور (771-807هـ / 1370 - 1404م)

توطئة:

تتناول ورقتي البحثية الموسومة بعنوان (الحياة الاقتصادية ببلاد ماوراء النهر في عهد الأمير تيمورلنك)، وقد اقتضت طبيعة البحث تقسيمه إلى تمهيد وثلاثة مباحث، يتناول التمهيد جغرافية بلاد ماوراء النهر، والأحوال السياسية لبلاد ماوراء النهر خلال حكم الأمير تيمور. ويتناول المبحث الأول الزراعة من خلال عرض نظم الري والزراعة، وأشهر المحاصيل الزراعية، ونظام ملكية الزراعة، وأخيراً الرعي وتربية الحيوان، ويتطرق المبحث الثاني للصناعة من خلال إلقاء الضوء على عوامل التقدم الصناعي، وأشهر الصناعات والحرف، ونظام الطوائف الحرفية وأثره على النشاط الصناعي. ويلقى المبحث الثالث الضوء على التجارة من خلال تناول التجارة الداخلية والخارجية، والعلاقات التجارية مع العالم الخارجي.

أ. جغرافية بلاد ما وراء النهر

يُقصد ببلاد ما وراء النهر، تلك الأقاليم الواقعة إلى الشمال من نهر جيحون⁽¹⁾، الذي يُعد الحد الفاصل بين الأقاليم الناطقة بالفارسية والتركية⁽²⁾، ويحد هذه البلاد من الشمال نهر آخر يُعرف بنهر سيحون⁽³⁾، وقبل الفتح العربي الإسلامي لهذه البلاد، كانت هناك تسمية شائعة عند العرب ذكرها بعض الجغرافيين باسم بلاد الهيطل⁽⁴⁾، أما الفرس فكانوا يطلقون على هذه البلاد اسم توران⁽⁵⁾.

(1) نهر جيحون: عرف قبل الإسلام بنهر أوكسس " Oxus " ثم بنهر بلخ؛ لأنه كان يمر بأعمالها، وفي بداية القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي اشتهر باسم "امودريا"، ولا يزال يعرف بهذا الاسم حتى الآن. (القلقشندي:صبح الأعشي في صناعة الإنشاء، المطبعة الأميرية، القاهرة 1332هـ/1914م، ج4 ص444 - 445- عبد السلام عبد العزيز فهمي: تاجيكستان ماضيها وحاضرها (من النواحي التاريخية والثقافية والاجتماعية)، القاهرة 1417هـ / 1996م، ص9).

(2) لسترنج (كي): بلدان الخلافة الشرقية، ترجمة بشير فرنسيس، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، بيروت 1405هـ / 1985م، ص476.

(3) نهر سيحون: عرف قبل الإسلام باسم جكسارتس "The Jaxartes"، ثم أطلق عليه العرب اسم سيحون، ويُسمى كذلك بنهر الشاش ونهر خجند، أما الآن فيطلق عليه الترك نهر سيرديا، وهو يقطع إقليم فرغانة من الطرف الشمالي الشرقي (القلقشندي:المصدر نفسه، ج4 ص 445 - عبد السلام عبد العزيز فهمي: المرجع نفسه، ص 9).

(4) المقدسي: أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، مطبعة ليدن 1906م، ص29.

(5) يزدني: ظفرنامه، ج1 ص424.

وتنقسم بلاد ما وراء النهر إلى عدة أقاليم تنتشر حول أودية الأنهار (جَيخُون وسَيخُون)، فبالنسبة لوادي نهر جَيخُون فيقوم في القسم الجنوبي منه إقليم بَذخشان⁽¹⁾، وكان المنعطف الأعلى لهذا النهر يطوقه من ثلاثة جوانب، لذلك عُدَّ ضمن أقاليم بلاد ما وراء النهر، رغم وقوعه علي ضفة النهر الجنوبية، وهو إقليم جبلي يتخلله رافدان لهذا النهر، وقد ساعد موقعه الجغرافي علي قلة تعرضه للغزو، وكان يشتهر منذ القدم بالأحجار الكريمة، وقصبته مدينة "كشم" وهي من أشهر مدنه⁽²⁾.
ويقع عند مصبه إقليم خوارزم⁽³⁾، وهو أشبه بواحة تحيط بها الصحراء من كل جانب، ومن مدنه خَيّوه⁽⁴⁾ وهي تقع علي فم المفازة على شعبة تأخذ من يسار النهر، مدينة "هزار اسب" ومعناها بالفارسية (ألف فرس)، وتقع في سمت خَيّوه؛ إلا أنها أقرب منها إلي ضفة جَيخُون اليسرى⁽⁵⁾.

أما القسم الشمالي لوادي جَيخُون، فهو إقليم جبلي وعرة المسالك تكسو قمته الثلوج أغلب شهور السنة، ويضم ولاية خُتلان⁽⁶⁾ التي تقع إلي الشمال من بذخشان، كما يصلها بولاية الصغانيان⁽⁷⁾ ممر أباغ وهو مفرق معابر ممهدة علي نهر جَيخُون⁽⁸⁾. وتشمل الصغانيان عدة مدن، من أشهرها تَرَمْد⁽⁹⁾، وتتصل عن طريق ممر دربند (باب الحديد) الشهير بولاية

(1) بذخشان: تقع في أعلى طخارستان، والعامية يطلقون عليها بلخشان باللام. (ياقوت الحموي: معجم البلدان، دار صادر، بيروت 1397هـ/1977م، ج2 ص 92-93).

(2) لسترنج: المرجع نفسه، ص 450 - 477.

(3) خوارزم: يقع في آخر نهر جيحون، وليس بعده علي النهر عمارة إلي أن يصب في بحيرة خوارزم، وهو إقليم منقطع عن خراسان، لكنه أقرب اتصالاً بما وراء النهر، لذلك اعتُبر إقليم من أقاليمه. (المقدسي: المصدر نفسه، ص 282- القزويني: آثار البلاد وأخبار العباد، دار صادر، بيروت 1380هـ/1960م، ص 525، 526).

(4) خَيّوه: هي خيواف القديمة، تقع يسار نهر جيحون، وصارت في عهد الأوزبك بعد زمن التيموريين قسبة خوارزم، وبمرور الوقت أطلق اسمها علي الإقليم كله. (اليزدي: ظفرنامه (تاريخ عمومي مفصل ايران در دوره تيموريان)، بتصحيح واهتمام محمد عباس، مؤسسة مطبوعاتي امير كبير، تهران، ج1 ص 62- لسترنج: المرجع نفسه، ص 493-494).

(5) لسترنج: المرجع نفسه، ص 493-494).

(6) خُتلان: هي البقاع الجبلية العظيمة الواقعة في الزاوية التي يؤلفها نهر وخشاب مع جيحون، وكان اسمها يطلق من قبل علي جميع بلاد الكفر مما يلي شرق خراسان وشمالها، وقصبته مدينة هلبك. (الإصطخري: المسالك والممالك، تحقيق محمد جابر عبد العال، مراجعة محمد شفيق غريال، دار القلم للنشر، القاهرة 1381هـ / 1961م، ص 154).

(7) الصغانيان: ولاية عظيمة بما وراء النهر متصلة الأعمال بترمد، تقع غرب نهر الوحش جنوب نهر جيحون، والنسبة إليه علي لفظين "صغاني" و"صاغاني"، والعجم يبدلون الصاد جيماً فيقولون "جغانيان". وكان القسم الشرقي من هذه الناحية يعرف بـ (القباديان) نسبة إلي مدينة بهذا الاسم. (الحميري: الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق إحسان عباس، ط2، بيروت 1974م، ص 560).

(8) لسترنج: المرجع نفسه، ص 481 : 484.

(9) ترمذ: أجل مدن ولاية الصغانيان بما وراء النهر، تقع في شمال مضيق نهر جيحون وهو آت من بلخ بالقرب من ملتقي نهر زامل به (الحميري: المصدر نفسه، ص 209- لسترنج: المرجع نفسه، ص 484).

(10) كش: بكسر أوله وتشديد ثانيه، وهي تبعد عن سكرقند بنحو خمسين ميلاً، ومساحتها ثلاثة فراسخ في مثلها. (الإدريسي: نزهة المشتاق في إختراق الآفاق، مكتبة الثقافة، القاهرة 1414هـ/1994م، ج1 ص 231).

وهي كثيرة المستنقعات، رديئة المناخ، وتقع فيها عدة مدن مثل قارشي⁽¹⁾، وشهر سيز (المدينة الخضراء)، وهي مسقط رأس الأمير تيمور⁽²⁾.

وإلى الشمال من ولاية كش، يقع إقليم الصُّغْدُ⁽³⁾ المعروف بخصب أراضيه، ووفرة مياهه، ومن مدنه الشهيرة سَمَرْقَنْدُ⁽⁴⁾ و بُخَارَى⁽⁵⁾.

أما فيما يتعلق بأقاليم وادي نهر سَيِّخُون في الشمال، فكانت في أهميتها دون أقاليم وادي نهر جَيِّخُون، ومن أهمها إقليم فَرَّغَانَة⁽⁶⁾ وهو ضيق الرقعة، على جانب كبير من الخصوبة، يحيط به التلال من ثلاثة جوانب، ماعدا الجانب الغربي عند سَمَرْقَنْد فأرض سهلة منبسطة

وينقسم إقليم فرغانة إلى سبع ولايات، تقع خمس منها إلى الجنوب من نهر سَيِّخُون وهي أُنْدِجان وأُوش ومَرْغِينان وأسَفْرَا وخجند، بينما تقع الاثنتان الباقيتان إلى شمالهما: أخسي وكاسان⁽⁷⁾ وإلى الشمال من مجموعة التلال عند أخسي وكاسان، يقع إقليم تاشكَنْد⁽⁸⁾، أكبر أقاليم ما وراء النهر من حيث المساحة، يقع في أرض سهلة، ويجده من الشمال جبال آلا، كما يجري نهر

(1) قارشي: تقع على مسافة ثمانية عشر فرسخا من سَمَرْقَنْد في اتجاه الجنوب الغربي منها، و "قارشي" اسم مغولي يعني "القبر"، وتسمى أيضا "نَسَف" و "نَحْشَب" (ياقوت الحموي: المصدر نفسه، ج 8، ص 286).

(2) تيمور بن ترغاي بن بركل، الذي ولد سنة 771هـ/1370م، وقد اشتهر بالفظاظة والقسوة وسفك الدماء وكثرة الخراب والتدمير في كل البلاد التي غزاها، توفي سنة 807هـ/1404م. (اليزدي: المصدر نفسه، ج 1 ص 730- زامباور: تاريخ الدول الإسلامية ومعجم الأسر الحاكمة، ترجمة أحمد السعيد سليمان، دار المعارف، القاهرة 1972م، ج 2 ص 561- ارمينيوس فاميري: تاريخ بُخَارَى منذ أقدم العصور وحتى العصر الحاضر، ترجمه وعلق عليه أحمد محمود الساداتي، راجعه وقدم له يحيى الخشاب، مكتبة نهضة الشرق، القاهرة 1987م، ص 206-207 -

Prawdin(M):The Mongol Empire(Its rise and legacy) translated by Eden and cesar Paul ، the free press ، New York 1961 ، P.414

(3) الصُّغْدُ: بالضم ثم السكون وآخره دال مهملة، وقد يكتب بالسين مكان الصاد، أي السغد، وكتابه بالصاد أشهر، وهو عبارة عن قري متصلة خلال الأشجار والبساتين من سَمَرْقَنْد حتى بخارى (ياقوت الحموي: المصدر نفسه، ج 3 ص 394-395- لسترنج: المرجع نفسه، ص 503).

(4) سَمَرْقَنْد: مدينة مشهورة بما وراء النهر، مبنية على جانبي وادي الصُّغْدُ، فتحت في صدر الإسلام علي يد قتيبة بن مسلم سنة 68هـ/687م، وقد أطلق عليها الجغرافيون العرب (سمران) و(الياقوتة)، أما أقوام الترك فيسمونها(غركند) أي المدينة الغنية، اختارها تيمورلنك حاضرة لدولته، وراح يزينها بكل آيات الروعة والفخامة (الإدريسي: المصدر نفسه، ج 1 ص 230- حسان حلاق: مدن وشعوب إسلامية، دار الراتب الجامعية، بيروت 1412هـ/1992م، ص 345-346).

(5) بُخَارَى: هي أول كور بلاد ما وراء النهر، تقع في نهاية نهر الصُّغْدُ، وترجع من حيث النشأة إلى ما قبل الإسلام بقرون عدة، وهي مدينة نزهة كثيرة البساتين والفواكه. (الترشخي: تاريخ بُخَارَى، ترجمة عبد المجيد بدوي وآخر، دار المعارف، القاهرة 1385هـ/1995م، ص 21-38 - محمد أحمد محمد: بُخَارَى في صدر الإسلام، دار الفكر العربي، القاهرة 1413هـ/1992م، ص 7-8).

(6) فَرَّغَانَة: بالفتح ثم السكون، مدينة بما وراء النهر متاخمة لتركستان، يجدها من الشرق كاشغر، ومن الغرب سَمَرْقَنْد، ومن الجنوب الجبال التي تشكل حدود بذخشان، ومن الشمال نهر سيحون، وهي مدينة عامرة كثيرة الخيرات (بابرشاه: بابرنامه في وقائع فرغانة، ترجمة ماجدة مخلوف، دار الآفاق العربية، ط 1، القاهرة 1422هـ/2002، ص 56-57).

(7) بابرشاه: المصدر نفسه، ص 72-73.

(8) تاشكند: عُرف قديماً بإقليم الشاش، يقع غرب إقليم فرغانة، علي ضفة نهر سيحون اليمني، أي الشمالية الشرقية. (الإصطخري: المصدر نفسه، ص 165- لسترنج: المرجع نفسه، ص 523).

سَيُخَوَّن إلى الجنوب منه، وأما حدوده الغربية فهي صحراء القَرَاوِيُونْلُو⁽¹⁾، وأهم مدن هذا الإقليم بعد حاضرتي التي تعرف باسمه، مدينة شَاهَرِخِيَّة⁽²⁾ التي تقع بين خجند وطشقند⁽³⁾.

أما إقليم أشروسنة أو أراتيبه، فيقع بين فرغانة شرقاً والصغانيان غرباً، كما تفصلها جبال آق عن سَمَرْقَنْد وبخارى في الجنوب، ونهر سَيُخُون ومراعي قبلاق عن تاشكَنْد في الشمال مع صحراء الغز التي تكوّن بدورها جزءاً من حدوده الغربية، ومن مدنه بُنْجَكِيَّتْ⁽⁴⁾ وهي أكبرها، ثم زَمِين⁽⁵⁾ الواقعة في الطريق بين فرغانة والصُّغْد⁽⁶⁾.

وبالنظر إلى وجه الأرض في بلاد ما وراء النهر عامة، يُلاحظ خصوبة وافر في أغلب أقاليم فرغانة وخوارزم والصُّغْد، وعند روافد نهر جِيخُون، وأجزاء كبيرة من بدخشان وكش وصغانيان، ويبدو أن هذه المناطق الخصبة هي التي حدثت بالقلقشندي⁽⁷⁾ إلى القول أن بلاد ما وراء النهر من أخصب أقاليم المشرق قاطبة وأكثرها خضرة.

وتزدهر بلاد ما وراء النهر بزراعة أنواع مختلفة من الحبوب والفاكهة، كما تزخر مراعيها بصنوف الأنعام من ماشية ودواب للحمل، لاسيما الخيل والبعير، وتعد طيب المناخ من أكبر العوامل التي تساعد على قيام هذه الثروة الزراعية الكبيرة⁽⁸⁾. ولقد كانت الحياة في إقليم ما وراء النهر وما حوله على قدر كبير من الاستقرار بالمدن، وفيها الكثير من الطمأنينة والرخاء طالما خضع الإقليم كله لحاكم قوي، وكثيراً ما أدى هذا الاستقرار إلى زيادة مظاهر الحضارة والرفي، وازدهار فنون المعرفة هناك⁽⁹⁾.

(1) القَرَاوِيُونْلُو: جماعة من التركمان، هاجروا أثناء هجمات المغول من موطنهم الأصلي حول أطراف بحيرة آرال، وشرق بحر الخزر، إلى آسيا الغربية، ونجحوا في تأسيس دولة هناك بعد صراع مع التيموريين وغيرهم، وقد اختلفت الآراء حول تسميتهم، فيرجع البعض ذلك إلى لون أعلامهم السوداء، ويرجع البعض الآخر إلى لون خرافهم (أي أصحاب الخراف السوداء). (بديع محمد جمعة: تاريخ الصفويين وحضارتهم، دار الرائد العربي، ط1، القاهرة 1976م، ج1 ص13-20- عباس إقبال: تاريخ إيران بعد الإسلام من بداية الدولة الطاهرية حتى نهاية الدولة القاجارية (205هـ-1343هـ/ 820م-1925م)، نقله عن الفارسية وقدم له وعلق عليه محمد علاء الدين منصور، راجعه السباعي محمد السباعي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة 1989م، ص629-630).

(2) شَاهَرِخِيَّة: عُرفت قديماً باسم فناكث، وقد خربها المغول، ثم أعاد الأمير تيمور بناءها، وقد صادف عمارتها مولد ابنه شاهرخ فنسبت إليه. (ابن عربشاه: عجائب المقدور في نوائب تيمور، تحقيق على محمد عمر، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1399هـ / 1979م، ص50-51).

(3) لسترنج: المرجع نفسه، ص 523 - 525.

(4) بُنْجَكِيَّتْ: تقع على بعد تسعة فراسخ من سَمَرْقَنْد جنوب نهر الصُّغْد (لسترنج: المرجع نفسه، ص508-509).

(5) زَمِين: تسمى كذلك "سوسنده" أو "سرسنده"، تقع على طريق خراسان الآتي من بخارا وسَمَرْقَنْد (لسترنج: المرجع نفسه، ص518).

(6) لسترنج: المرجع نفسه، ص 508 - 518.

(7) المصدر نفسه، ج4 ص431.

(8) القلقشندي: المصدر نفسه، ج4 ص431-432.

(9) أحمد محمود الساداتي: ظهور الدين محمد باير مؤسس الدولة المغولية في الهندوستان، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب، جامعة القاهرة 1953-1954م، ص111.

ب. الأحوال السياسية ببلاد ما وراء النهر أبان حكم الأمير تيمور:

خضعت بلاد ما وراء النهر وفقاً للتقسيم الذي ارتآه جنكيزخان⁽¹⁾ قبيل وفاته سنة 624هـ/1226م لابنه جغتاي⁽²⁾، ثم لأولاده بعد وفاته سنة 639هـ/1241م⁽³⁾، وكانت أسرة جغتاي تحكم بالإضافة إلى إقليم ما وراء النهر في الغرب، إقليم مغولستان⁽⁴⁾ في الشرق، وقد حُكم كل من الإقليمين بفرع مختلف من الأسرة الجغتائية، ثم استمر الصراع بين الإقليمين من ناحية، وداخل كل إقليم من ناحية أخرى⁽⁵⁾، وسيطرت العشائر المغولية والتركية علي المناطق التي أقامت فيها، ومن تلك العشائر عشيرة البرلاس التركية التي ينتمي إليها تيمورلنك، وقد سيطرت علي منطقة كَشْكَاداريا (كش) في إقليم ما وراء النهر⁽⁶⁾. وكان تيمورلنك في بداية حياته فارساً ممتازاً، وماهراً في الرمي والسهام، كما كان طموحاً ليصبح من أصحاب النفوذ في إقليمه⁽⁷⁾، وعلي ذلك كَوَّن له اتباعاً مسلحين أخذ يستخدمهم في غارات النهب والسلب، وبسبب غاراته أصيب في أحد المعارك في كتفه وفخذه فأصبحت رجله عرجاء، وزراعه مشلولة⁽⁸⁾، فُلُقِبَ بـ (لنك) أي الأعرج⁽⁹⁾.

حانت الفرصة لتيمورلنك لتحقيق طموحاته عندما نشبت الاضطرابات والفتن في إقليم ما وراء النهر، عقب قتل أحد الأمراء من أصحاب النفوذ وهو الأمير قزغن⁽¹⁾ سنة 747هـ/1358م، عندئذ قرر تغلق تيمور⁽²⁾ (730-765هـ/1329-1363

- (1) تيموجين بن يسوكاي بهادر، ولد في هضبة منغوليا سنة 549هـ/1155م، نجح في توحيد قبائل المغول، ثم قادهم لشن العديد من الحملات العسكرية علي العالم الإسلامي. (فؤاد عبد المعطي الصياد: المغول في التاريخ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت 1980م، ج1 ص39).
- (2) جغتاي : الابن الثاني من أبناء جنكيز خان، والذي كلفه أبوه بتنفيذ وتطبيق قوانين الياسا، ومنحه في حياته بلاد القراخانيين وبلاد ما وراء النهر توفي سنة 639هـ/1241م . (محمد نور الدين عبدالمعتمد : كمال الدين بهزاد المصور الإيراني المبدع، المركز القومي للترجمة، القاهرة 2008م، ص 43 هامش 5) .
- (3) صبري سليم: تيمورلنك في ميزان التاريخ، مجلة كلية دار العلوم، جامعة الفيوم، العدد الرابع عشر، ديسمبر 2005م، ص 85.
- (4) مغولستان: أي أرض المغول، ويُعرف اليوم باسم منغوليا، إقليم في شمال شرق تركستان يتبع الصين الآن، يحده من الشرق منشوريا، ومن الغرب تركستان الغربية، ومن الشمال سيبيريا، ومن الجنوب الصين (بابرشاه: المصدر نفسه، ص 83 هامش 50).
- (5) أحمد عبد الكريم سليمان: تيمورلنك ودولة الممالك الجراكسة مع ترجمة مقال الكاتب اللاتيني دي ميچناللي عن حياة تيمور، دار النهضة العربية، ط1، القاهرة 1405هـ/1985م، ص12.
- (6) أحمد عبد الكريم سليمان: المرجع نفسه، ص12.
- (7) اليزدي: المصدر نفسه، ح1 ص 15- بارولد لامب: تيمورلنك، ترجمة علي جوا امر كلام، شركة سهامى جاب كهر، فروردين 1334هـ، ص 85- 87

Robert Rand: Tumer lane's children ، OXford ، 2006، P.8.

- (8) اليزدي: المصدر نفسه، ح1 ص 61-72- رضا پازوكي: تاريخ إيران از مغول تا فشاريه، جاب أول، شركت جابخانه فرهنگ، تهران 1316هـ، ص 185.

* تذكر المصادر العربية أن سبب عرج تيمورلنك، يرجع إلي أنه كان يتجرم في بداية حياته فسرق في إحدى الليالي غنمه وحملها ليهرب بها، فانتبه له الراعي وضربه بسهم فأصاب فخذه فجرحه حتى عرج منه طيلة حياته (ابن حجر العسقلاني: إنباء الغمر بأبناء العمر، تحت مراقبة محمد عبد المعيد خان ، دار الكتب العلمية، بيروت 1406هـ / 1986م، ح1 ص 17- أبو المحاسن: المنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي، حققه ووضعه حواشيه محمد محمد أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1986م، ح4 ص 104).

- (9) أكرم العلي: تيمورلنك وحكايته مع دمشق، دار المأمون للتراث، دمشق 1407هـ/1987م، ص22-23.

م) خان⁽³⁾ الجغتائيين في إقليم مغولستان غزو إقليم ما وراء النهر بحجة إعادة توحيد مملكة جغتاي إلى ما كانت عليه، وقد أعلن زعيم عشيرة البرلاس في منطقة كشكاداريا التي هاجمها تغلق تيمور المقاومة غير المتكافئة، فهزم وفر إلى خراسان⁽⁴⁾.
أما تيمورلنك فقد رأى بدلاً من مقاومة الغزاة لإقليم عشيرته، أن يسارع باستغلال هذه الفرصة والدخول في طاعة تغلق تيمور خان مغولستان، فرحب بذلك تغلق وأسند إلى تيمورلنك حكم كاش⁽⁵⁾.
خاض تيمورلنك بعد ذلك نضالاً مريراً ضد الأمراء المحليين المنافسين له، وضد الجغتائيين أنفسهم حتى تخلص من معظم خصومه، بحيث لم تأت سنة 771هـ/1370م حتى أصبح تيمورلنك هو الشخصية الرئيسية في بلاد ما وراء النهر⁽⁶⁾، لكنه مع ذلك احتفظ دائماً بوجود رمز للخانات الجغتائيين، في حين أصبحت السلطة الحقيقية في قبضته حتى وفاته سنة 807هـ/1404م عند أترار⁽⁷⁾، وهو في طريقه لفتح الصين⁽⁸⁾.

السياسة الاقتصادية لتيمورلنك في بلاد ما وراء النهر

سعت الإدارة التيمورية لدفع الحركة الاقتصادية في بلاد ما وراء النهر إلى الأمام، وكان قسم كبير من نشاط تيمور في هذا المجال علي حساب المناطق الأخرى من الإمبراطورية، ويبدو ذلك في أعمال التخريب التي ألحقتها جيوشه بالمرافق الاقتصادية في المناطق التي قاتلت فيها، ثم في حرمان هذه المناطق من أبنائها المنتجين، وحمل أرباب الحرف والفنون إلى ما وراء النهر، وفرض الإقامة الجبرية عليهم في تلك البلاد⁽⁹⁾.
أولاً: الزراعة:

- (1) كان وزيراً لخان ما وراء النهر قازان بن ساور، غير أنه لم يكن راضياً عن أفعال الخان من الظلم والقسوة وسفك الدماء، لذلك سعى إلى الإطاحة بحكمه، ونجح في قتله بعد معارك دامية، وأصبح صاحب الحل والعقد في البلاد حتى قتل سنة 759هـ/1358م (البيدي: المصدر نفسه، ج 1 ص 27-30 - ارمينيوس فاميري: المرجع نفسه، ص 201-202).
- (2) هو تغلق تيمور بن أغول خواجه بن دواخان، وهو من نسل جغتاي بن جنكيز خان، وكان يحكم بلاد كاشغر، توفي سنة 765هـ/1363م. (عباس إقبال: المرجع نفسه، ص 590).
- (3) خان: هو تحريف للفظ خاقان في اللغة الأويغورية، ويعني الأمير، وقد اختص به الأمراء من نسل جنكيزخان. (أحمد محمود السادات: الرسالة نفسها، ص 115 هامش 2).
- (4) أحمد عبد الكريم سليمان: المرجع نفسه، ص 12.
- (5) تيمورگورگان: تزوگات تيموري، تحرير أبو طالب حسيني، باهتمام كتابفروشي أسدي، طهران 1342هـ، ص 20- رضا پازوكي: المرجع نفسه، ص 185.
- (6) تيمورگورگان: المصدر نفسه، ص 106 - ارمينيوس فاميري: المرجع نفسه، ص 213-
Arberry: the history of Persia ، oxford ، 1924 ، P.67.
- (7) أترار: تنطق كذلك (اوترار) أو (اطارار)، مدينة عظيمة وولاية واسعة في أول حدود الترك بما وراء النهر على ضفة نهر سيحون الشرقية. (المقدس: المصدر نفسه، ص 262-273 - لسترنج: المرجع نفسه، ص 528).
- (8) ميرخواند: روضة الصفا في سيرة الأنبياء والملوك والخلفاء، ازانتشارات كتابفروشيهاي، تهران، جلد ششم، ص 486- اشبولر، العالم الإسلامي في العصر المغولي، نقله للعربية خالد عيسى، راجعه وقدم له سهيل ذكار، دار إحسان للطباعة والنشر، دمشق 1402هـ/1982م، ص 125-
Beatrice Manz: Power ، politics and religion in timurid Iran ، Massachusetts ، 1995 ، P.16.
- (9) حافظ آبرو: زبدة التواريخ، ص 203- ابن عربشاه: المصدر نفسه، ص 225- شرف الدين يزدى: المصدر نفسه، ج 2 ص 242- كمال الدين سمرقندي: مطلع سعدين ومجمع بحرين، تصحيح محمد شفيع، كتابخانه مركزى، لامور 1365هـ، ج 2 ص 118.

ظهرت مساعي الإدارة التيمورية لإنعاش الاقتصاد في المجال الزراعي، في الحض علي زراعة الأراضي البور، واستصلاح الأراضي الصحراوية، وفي إعفاء الفلاحين من الضرائب خلال المرحلة الأولى من استثمار الأرض⁽¹⁾، وتقديم البذور والأدوات الزراعية للمتعتريين منهم بالمجان⁽²⁾، وحماية صغار الفلاحين من تصرفات كبار الملاك⁽³⁾، ثم في اعتبار تنفيذ مشاريع الري وتنظيف الأبنية والترع وبناء الجسور وإصلاحها، واجبا من واجبات الدولة⁽⁴⁾.

أ) نظم الري والزراعة:

تميزت بلاد ما وراء النهر بتنوع موارد الري، كالأنهار ومن أشهرها ما يلي:

نهر جيحون: هو أعظم أنهار بلاد ما وراء النهر، تقع منابعه في هضبة التبت، وعلى حدود بدخشان، ثم يعظم جريانه من أنهار تجتمع إليه بعد ذلك، منها نهر جرياب، ونهر برباب، ونهر وخشاب، والآخر يُعتبر أكبر تلك الأنهار وأساس نهر جيحون، بعدها يواصل النهر جريانه حتى بلخ، ومنها إلى خوارزم حتى يصب في بحيرة آرال⁽⁵⁾.

ومع بداية القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي تغير مجراه فصار يصب في بحر الخزر (قزوين)⁽⁶⁾ بدلاً من بحيرة آرال (خوارزم)⁽⁷⁾، وقد استمر علي ذلك حتى نهاية العصر التيموري، أشار إلى ذلك حافظ آبرو⁽⁸⁾ بقوله إن نهر جيحون الذي كان قديماً يصب في بحيرة آرال، قد اتخذ له مجرى جديداً فصار الآن ينحدر ماراً بكرلاوو إلى بحر الخزر⁽⁹⁾، وذكر علي ذلك أن بحيرة آرال في أيامه كادت أن تختفي، وهو ولا ريب كان حسن الوقوف علي جغرافية هذه البلاد بما أطلع عليه بنفسه.

ولقد كان لهذا التحول أثره الطيب علي النشاط الزراعي في تلك الفترة، إذ صار الطريق من أركنج⁽¹⁰⁾ إلى بلخان⁽¹¹⁾ علي قزوين مزروع ببساتين الكروم، بعد أن كان أرض صحراوية جرداء لا زرع فيها.

- (1) المقرئزي: السلوك لمعرفة دول الملوك، ج4 ص956.
- (2) ابن حجر العسقلاني: المصدر نفسه، ج8 ص387.
- (3) تيمور گورگان: المصدر نفسه، ص368-370.
- (4) تيمور گورگان: المصدر نفسه، ص364-365، نوميكن: سمرقند، ترجمة صلاح صلاح، منشورات الجمع الثقافي، ط1 أبو ظبي 1996م، ص139-140.
- (5) ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون، تحقيق علي وافي، دار نضرة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة 2006م، ج1 ص371-372- الحميري: المصدر نفسه، ص291.
- (6) بحر الخزر: يحده من الشرق طبرستان وجرجان وبعض المفازة بين جرجان وخوارزم، ومن الغرب أران وبلاد الخزر، ومن الجنوب بلاد الديلم، وهذا البحر ليس له اتصال بشئ من البحار، وهو بحر مالح لا مد له ولا جزر، ولا يرتفع منه شئ من الجواهر من لؤلؤ أو مرجان أو غيره مما يرتفع من البحار الأخرى. (الإصطخري: المصدر نفسه، ص89).
- (7) يرجع لسترنج سبب هذا التحول إلى أن جحافل المغول بثقت السدود في سنة 617هـ/1220م للإستيلاء علي أركنج بعد أن حاصرتها خمسة أشهر فغمرت مياه جيحون وفروعه هذه المدينة، ومنذ ذلك الحين أخذت مياهها تجري من شرق هذه المدينة في غير مجاريها الأولى باتجاه الجنوب الغربي إلى بحر قزوين، علماً أنه مع نهاية النصف الأول من القرن العاشر الهجري/السادس عشر الميلادي عاد نهر جيحون إلى مجراه القديم ليصب في بحيرة آرال مرة أخرى. (المرجع نفسه، ص499).
- (8) جغرافياي حافظ آبرو، بكوشش مايل مروي، انتشارات بنيادو فرهنگ إيران، ص27.
- (9) انظر ملاحق الرسالة، ص305-306.
- (10) أركنج: سماها العرب الجرجانية، وهي قسبة إقليم خوارزم الغربية، تبعد عن جيحون علي نهر يقال له وذاك كان يأخذ من ضفة جيحون الغربية، ويحمل السفن إليها (ياقوت الحموي: المصدر نفسه، ج4 ص310-311).
- (11) بلخان: تسمى كذلك أبو الحان، وهي تقع خلف نسا في خراسان (لسترنج: المرجع نفسه، ص499).

نهر الصُّغْدُ⁽¹⁾: ينبع من جبال البتم الوسطى⁽²⁾، التي تفصل بين أنهار إقليم الصُّغْدُ من جهة، وأنهار الصغانيان ووخشاب من جهة أخرى وهما من روافد يمين نهر جيحون.

ويبدأ هذا النهر في موضع يقال له "جن" أو "جي"، وهو مثل بحيرة حوالها قرية، فيجري النهر من البحيرة بين جبال حتى بُنْجَكِيث⁽³⁾، ومنها إلى وَرْغَسَر⁽⁴⁾، ومعناها (رأس السكر)، لأن عندها تتشعب من النهر أنهار تسقي سمرقند ورساتيقها التي في شمال نهر الصُّغْدُ، ويتفرع من النهر أسفل سمرقند أنهار أخرى تسقي الرساتيق التي حول الدبوسية⁽⁵⁾، وكرمينية⁽⁶⁾، بعدها يواصل النهر جريانه إلى بخارى فإذا وصل سورها تفرع إلى عدة أنهار تسقي المدينة وما يليها من أراضي، وبعض هذه الأنهار يؤلف شبكة للسقي تعود مياهها إلى عمود النهر مرة أخرى، بينما كان غيرها يفني بعد السقي وهو ما كان في الجنوب الغربي⁽⁷⁾.

نهر سيحون: يخرج من بلاد الترك، وهو يعظم من أنهار تجتمع إليه، تأتي إليه من الجبال، ويدخل وادي فرغانة من الطرف الشمالي الشرقي في حدود أوزكند⁽⁸⁾، فإذا جري النهر شرقاً استقبل روافد عديدة وهو يقطع فرغانة، منها نهر خرشاب، وأورست، وقبي، وكذلك نهر جدغل "نهرين" الذي يقطع فرغانة من الشرق إلى الغرب، فتترامى على ضفتيه السهول الواسعة، وهذا النهر هو عمود نهر سيحون الأكبر والأكثر ماء⁽⁹⁾، فإذا جاوز اخسيكث عاصمة فرغانة وصل سيحون إلى خُجَنْدَة، عندها ييارح نهائياً إقليم فرغانة، ثم ينعطف شمالاً فيستقبل في يمينه نهرى إيلاق وترك، ويمر بغرب رستاق إيلاق والشاش، ثم إذا اجتاز مفاوز الغز والترك، توزعت مياهه على أنهار عديدة حتى يقع في بحيرة آرال⁽¹⁰⁾.

نهر كوهك: يجري شمال مدينة سمرقند، وحدائق وأحياء تلك المدينة وعدد من أفضيتها⁽¹¹⁾، كلها معمورة من هذه النهر، كما يوجد سهل طوله ثلاثين أو أربعين فرسخاً⁽¹²⁾ يمتد إلى بخارى، هذا السهل أيضاً عامر ومزروع من هذا النهر، ورغم أنه نهر كبير؛ إلا أنه لا يكفي إلا للزراعة والعمارة فقط⁽¹⁾.

(1) نهر الصُّغْدُ: يُعرف كذلك بنهر زرفشان (ناشر الذهب) (أبو طاهر السمرقندي: ساماريا (السمرية)، طبع فيسولفسكي، بطرسبورج 1904م، ص 62).

(2) جبال البتم: هي جبال شاهقة منيعة ببلاد فرغانة، والغالب عليها النزهة والخضرة، تنقسم إلى جبال البتم الداخل، الأوسط، الخارج (ياقوت الحموي: المصدر نفسه، ج 1 ص 336).

(3) بنجكيث: تقع على بعد تسعة فراسخ من سمرقند جنوب نهر الصُّغْدُ (لسترنج: المرجع نفسه، ص 508-509).

(4) ورغسر: قرية كبيرة من قري سمرقند، تقع في منتصف الطريق بينها وبين بنجكيث (محمود شيت خطاب: قادة الفتح الإسلامي في بلاد ماوراءالنهر، دار الأندلس، جدة 1418هـ/1998م، ص 34).

(5) الدبوسية: تقع على مرحلة من شرق كرمينية، وهي على نهر يأخذ من ضفة الصُّغْدُ الجنوبية (الحميري: المصدر نفسه، ص 363).

(6) كرمينية: بلدة بين سمرقند وبخاري، بينها وبين بخاري ثمانية عشر فرسخاً (ياقوت الحموي: المصدر نفسه، ج 7 ص 245).

(7) الترشيخي: المصدر نفسه، ص 54-55 الإدريسي: المصدر نفسه، ص 288.

(8) أوزكند: بالضم والواو والزاي ساكنتان، بلد بما وراء النهر من نواحي فرغانة، ويقال لها "أوزجند" (ياقوت الحموي: المصدر نفسه، ج 1 ص 333).

(9) بابرشاه: المصدر نفسه، ص 57-58.

(10) القلقشندي: المصدر نفسه، ج 4 ص 445.

(11) القضاء: تقسيم إداري وجمعه أفضية، ويعتبر أصغر التقسيمات الإدارية (بابرشاه: المصدر نفسه، ص 182 حاشية 367).

(12) الفرسخ: مقياس يساوي مسيرة أربع ساعات (أبو الفدا: تقويم البلدان، ص 540)، وهو يعادل الآن خمسة كيلومترات بالمقاييس المعاصرة أو ثلاثة أميال (المعجم الوجيز، مجمع اللغة العربية، دار التحرير للطباعة والنشر، القاهرة 1980م، ج 3 ص 467).

ويجري بمدينة كش عدة أنهار، منها نهر كشكه في جنوبها، ونهر أسرود في شمالها، كما يقطع الطريق بينها وبين سمرقند نهر يقال له جاي رود، وإلى جنوبه علي فرسخ من كش نهر خشك رود (النهر الجاف) وفيما يلي هذا النهر علي ثمانية فراسخ منه، نهر خزار رود، وهذه الأنهار بعد أن تسقى رساتيق كش، تكوّن فضلاتها نهرًا واحدًا يمر بمدينة قارشي بإقليم فرغانة⁽²⁾.

قامت علي هذه الأنهار عدة أنظمة للري، منها ري الحياض، حيث تفيد كتب البلدانين العرب الأوائل أمثال ابن حوقل⁽³⁾ والقزويني⁽⁴⁾ أنه كان أحد أنظمة الري المتبعة في بلاد ما وراء النهر منذ القدم، وكان يعتمد - بالأساس - على فيضانات الأنهار التي تبدأ في فصل الربيع وتصل نهايتها في فصل الصيف، ويقوم على تقسيم الأراضي إلي أحواض، وكلما أخذ حوض حاجاته من الماء سد عنه إلي غيره، وكلما نضب الماء من حوض زُرعت أرضه، وبعد الحصاد تبقى الأرض بوراً حتى يحين الموسم التالي للفيضان⁽⁵⁾. ومعني هذا أن الأراضي التي اعتمدت على نظام الري الحوضي كانت تزرع مرة واحدة في السنة فقط.

إلى جانب ذلك أقامت السلطة الحاكمة عدة مشروعات للتحكم في مياه الأنهار ومنبع فيضاناتها منها الجسور، وهي عبارة عن سدود ترابية تبنى على حافة النهر أو التربة، لحبس الماء ومنعها من الفيضان على ضفتيه، فمثلاً قام الأمير تيمور بعمارة أحد الجسور القائمة على نهر سمرقند كان يعرف بجسر (ذات الأقواس)، وذلك لحماية المدينة من الفيضان⁽⁶⁾، كما شيد قنطرتين كبيرتين بمدينة كش لنفس الغرض⁽⁷⁾، مما ترتب عليه تحول أراضي هذه المناطق من ري الحياض إلى الري الدائم.

كما أقام عدداً من مشاريع الري في منطقة الحدود الشمالية الشرقية المتاخمة لبلاد الجتة⁽⁸⁾ وكان الدافع لذلك - كما قال يزدي - رغبة في إقامة مناطق استقرار وزراعة، تمكن قواته من الإقامة هناك بصورة دائمة، لصد أية غارة مفاجئة تأتي من هذه الناحية⁽⁹⁾، وقد كشفت الحفريات الحديثة عن بقايا قناة مائية في تلك المنطقة، يعتقد أنها شقت في عهد تيمور، في أواخر القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي⁽¹⁰⁾.

(1) أبو طاهر السمرقندي: المصدر نفسه، ص 32-33.

(2) ياقوت الحموي: المصدر نفسه، ح 5 ص 258- لستنح: المصدر نفسه، ص 512-513.

(3) صورة الأرض، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت 1992م، ص 392.

(4) المصدر نفسه، ص 396.

(5) ابن بطوطة: تحفة النظار في غرائب الأمصار والمعروف ب- (رحلة ابن بطوطة)، شرحه وكتب هوامشه طلال حرب، دار الكتب العلمية، ط2، بيروت 1413هـ/1992م، ص 418- طافور: رحلة طافور في عالم القرن الخامس عشر، ترجمة وتعليق حسن حبشي، دار المعارف، القاهرة 1968م، ص 73-74.

(6) نومكين: المرجع نفسه، ص 139-140.

(7) بابرشاه: المصدر نفسه، ص 181.

(8) الجتة: علم كان يعرف به كل عرق كان يقطن حدود منغوليا، ولم يبق منهم اليوم إلا البروت. ولا يزال هؤلاء المغول يعرفون حتى اليوم في وسط آسيا باسم جتة مغول، أو مغول الحدود، نسبة إلي كلمة (جت) التركية بمعنى حد. (فاميري: المرجع نفسه، ص 208 حاشية 3).

(9) يزدي: المصدر نفسه، ج 1 ص 344.

(10) Bouvat: L' Empire Mongolem, P18.

وكانت السلطة تقوم بتطهير مجاري الأنهار بصفة مستمرة، وتشق القنوات منها لتوصيل المياه إلى الأراضي البور لتعميرها⁽¹⁾، وكان الأهالي يساعدون السلطة في حفر بعض الترع والقنوات الصغيرة لسقي البساتين والمزارع، والقيام بعمليات التطهير والتنظيف لمجاريها، ويقدر أحد المستشرقين⁽²⁾ عدد العمال الذين كانوا يجتمعون لدى عبيد الله آحرار⁽³⁾ لتطهير الترع والقنوات الجارية في أملاكه بثلاثة آلاف عامل .

يتضح مما سبق أن نظامي الري الحوضي والدائم كانا متبعين في بلاد ما وراء النهر، وبالتالي كانت هناك أراضي تزرع طوال العام، الأمر الذي يؤدي إلى تنوع المحاصيل الزراعية، ولم تكن الأنهار هي المصدر الوحيد لري الأراضي ببلاد ما وراء النهر، وإنما كانت هناك مصادر أخرى، مثل العيون التي تروى الأراضي الواقعة بعيداً عن مسار الأنهار وفروعها، منها عيون (آب رحمت) و(خواجه دانيال) و(تاوان وان) على أطراف مدينة سمرقند⁽⁴⁾، وعين "آب بوردن"⁽⁵⁾ بولاية مسيخا⁽⁶⁾، وعين "زامين" بأشروسنة، و"عين الخير" بخوارزم⁽⁷⁾.

وهناك أيضاً مياه الأمطار التي كانت تسقط في فصلي الربيع والخريف بصورة لا تكاد تنقطع⁽⁸⁾، ويسمى الري عن طريق الأمطار بـ(المباخس)⁽⁹⁾، فعلى سبيل المثال كان رستاق أبغر جنوب سمرقند عامته مباخس، إذ غلبت عليه الزراعة بالأمطار، ولم يعرف الري الصناعي، وكانت غلته وفيرة، كما كان رستاق أوفر وهو من الرساتيق الجنوبية أيضاً، عامته مباخس، كثير القرى ويقال إن غلاته إذا أقبلت فإنها تكفي الصغد كله وبخارى سنتين⁽¹⁰⁾.

وقد اشتهرت آنذاك عدة أنظمة للزراعة، تتوافر لدينا معلومات عن نظامين منهم، أحدهما يعرف بالمقاسمة أو المشاركة، وهو أن يقوم شخص (المالك) بتسليم الأرض والتقاوي والحيوانات إلى شخص آخر يلتزم بزراعتها، على أن يكون له خمس الناتج،

والمالك أربعة أخماس وذلك في الأراضي التي تروى بالآلة، والربع في الأراضي التي تروى بالأمطار⁽¹¹⁾، وذلك لأن الري بالأمطار لا يحتاج إلى آلة، ومن ثم زيادة نسبة مشاركة المكلف بالزراعة للمالك في قسمة المحصول.

وثمة نظام آخر يعرف بالمغارسة، وهو عقد اتفاق على تعمير أرض بشجر، على أن يكون لصاحب الأرض حق النصف من ثمرها، والثلاثين من خشبها، يتجلى مما سبق أن أحد نظامي الزراعة كان يرتبط بالأراضي الحقلية، بينما يرتبط الآخر بالأراضي البستانية⁽¹⁾.

(1) تيمورگورگان، المصدر نفسه، ص364.

(2) بطرشوفسكي : الإسلام في إيران، نقله عن الفارسية وعلق عليه السباعي محمد السباعي، ط6، القاهرة 1422هـ/2001م، ص358-359.

(3) عبيد الله آحرار: كان شيخ الطريقة النقشبندية في بلاد ماوراءالنهر في عصره، وكان من كبار الملاك، توفي سنة 896 هـ/1490-1491م، ودفن في سمرقند، (شمس الدين سامي: قاموس الأعلام (تاريخ وجغرافيا لغات وتعبير اصحله كافة أسماء جامعدار)، طبع استانبول 1306هـ، ج4ص3119).

(4) ابو طاهر السمرقندي المصدر نفسه، ص32-33.

(5) بابرشاه: المصدر نفسه، ص76.

(6) مسيخا: ولاية تقع جنوب غرب سمرقند، وهي الوادي العلوي لنهر الصغد. (بابرشاه: المصدر نفسه، ص272 حاشية 515).

(7) القلقشندي: المصدر نفسه، ج4 ص453-454.

(8) بابرشاه: المصدر نفسه، ص85.

(9) ابو طاهر السمرقندي : المصدر نفسه، ص6.

(10) ابو طاهر السمرقندي : المصدر نفسه، ص37-38.

(11) تيمورگورگان: المصدر نفسه، ص366.

وكان الأهالي يستخدمون في حرق أراضيهم محراث من الخشب تجره الأبقار، كما استخدموا الفئوس والمعاول في عزق الأرض وتقليبها⁽²⁾، كذلك عرفوا التزليل والتسييح، لتقوية الأرض وزيادة خصوبتها، وكانوا يأخذونه من زبل الحمام الذي كان من أفضل أنواع السماد الطبيعي للأرض، إلى جانب روث الحيوانات من الأبقار والأغنام والبغال والحمير⁽³⁾.

كما كان فلاحو بلاد ما وراء النهر على دراية تامة بأوقات الفيضان، وسقوط الأمطار والروية، وكان لهم خبرة كبيرة بالغرس والتلقيح، فمثلاً اهتموا بتربية النحل التي كانت ضرورية لتلقيح الأشجار المثمرة، بالإضافة إلى استخدامهم لبعض الوسائل للقضاء على الحشرات الضارة بالمزروعات⁽⁴⁾.

ب) أشهر المحاصيل الزراعية:

1) الحبوب الغذائية:

اشتهرت بلاد ما وراء النهر بزراعة الحبوب الغذائية، ومن أهمها القمح الذي انتشرت زراعته في الختل وفرغانة⁽⁵⁾ وبخارى وكش⁽⁶⁾، وحول مجاري الأنهار في سمرقند⁽⁷⁾، كما زرع بكثافة في ترمذ حتى فاض عن حاجة السكان، فكان ينقل منها عن طريق المراكب ليبيع في أسواق خوارزم⁽⁸⁾. وإلى جانب القمح، زرع الشعير بكثرة في سمرقند وترمذ وفرغانة وخوارزم⁽⁹⁾، كما زرع الأرز في خوارزم وطشقند⁽¹⁰⁾ والذرة في فرغانة⁽¹¹⁾.

2) المحاصيل الصناعية:

تميزت بلاد ما وراء النهر بزراعة بعض المحاصيل ذات الشهرة الصناعية، مثل القطن الذي انتشرت زراعته في تاشكند وخوارزم وكش وفرغانة⁽¹⁾، والكتان الذي جادت زراعته في كل من تاشكند وسمرقند⁽²⁾.

(1) تيمورگورگان: المصدر نفسه، ص 366.

(2) فخر الدين صفی: رشحات عين الحياة، ترجمة محمد مراد الفزائي، المطبعة الميرية، مكة المكرمة 1300هـ، ص 174- بوربيوي أحمدوف: العرب والإسلام في أوزبكستان (تاريخ آسيا الوسطى من أيام الأسر الحاكمة حتى اليوم)، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ط2، بيروت 1999م، ص 353.

(3) Beatrice Manz : power, politics and religion in Timurid Iran, P.495

(4) Maria. E. Subtelny: Timurdis in transition (Turko – Persian – politics and acculturation in medieval Iran), Leiden – Boston 2007.P.117 118 .

(5) بوربيوي أحمدوف: العرب والإسلام في أوزبكستان، ص 359 – 350.

(6) كلافيجو: سفارة إلي تيمورلنك، ترجمة سهيل زكار، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق 2008م، ص 228- فامبري، المرجع نفسه، ص 33.

(7) كلافيجو: المصدر نفسه، ص 313.

(8) ابن بطوطة: المصدر نفسه، ص 3-5- لسترنج: المرجع نفسه، ص 488.

(9) القلقشندي: المصدر نفسه، ج 4 ص 432 – بارتولد : تاريخ الترك، ص 248.

(10) بوربيوي أحمدوف: المرجع نفسه، ص 358-359.

(11) بابرشاه: المصدر نفسه، ص 312- أحمد فؤاد المتولي: الجمهوريات الإسلامية في آسيا الوسطى، مركز الدراسات الشرقية، القاهرة 2000، ص 77.

(3) الخضر والفاكهة:

وقُرت الزراعة ما يحتاجه السكان في استهلاكهم اليومي من الخضروات الطازجة، كالطماطم والبطاطس والبادنجان والجزر واللفت والبصل والكرنب والفلفل والخيار والخس والسبانخ والقرع والليمون وغيرها⁽³⁾ كما اشتهرت بلاد ما وراء النهر بزراعة أنواع مختلفة من الفاكهة، كالعنب والتين والرمان والتفاح والكمثري والخنوخ والمشمش والشمشام والبطيخ الأصفر والأخضر⁽⁴⁾، ولقد أشاد المبعوث الصيني (تشغينج) عند زيارته لبلاد تيمور بالعدد الكبير من الأشجار المثمرة بمختلف أنواع الفاكهة⁽⁵⁾، وكان يوجد من الفاكهة الواحدة عدة أصناف مختلفة، فعلي سبيل المثال اشتهرت فرغانة بعدة أنواع من الشمشام، منها نوع عُرف بشمشام (الأمير تيمور)⁽⁶⁾ وآخر بشمشام (اسماعيل شيخى)، والأخير كان ذو قشرة سميكة بمقدار أربعة أصابع، وبذره يشبه بذر البطيخ⁽⁷⁾، كما اشتهرت بخاري بزراعة نوع من الشمشام تميز بمذاقه الطيب⁽⁸⁾.

والملاحظ هنا أن بعض أنواع الشمشام ارتبطت بأسماء بعض الحكام، فما السبب في ذلك؟ الراجح أن هؤلاء الحكام كانوا يفضلون هذه الأنواع من الفاكهة، وكانوا يطلبونها أكثر من غيرها لذلك ارتبطت بأسمائهم⁽⁹⁾، وقد يكون كل واحد منهما هو الذى أدخل زراعة نوعية معينة من الشمشام إلى بلاد ما وراء النهر فارتبطت بأسمائهم، غير أن هذا الأمر ليس هناك ما يؤكد.

وبالإضافة إلى الشمشام، زرعت عدة أنواع من البطيخ، منها البطيخ الفرغاني ذو الحجم الكبير والمذاق اللذيذ⁽¹⁰⁾، والبطيخ الخوارزمي الذي كان من فرط لذته يُحمل منها إلى أقصى بلاد المشرق كالهند والصين⁽¹¹⁾، وكان يُوضع في قوالب معبأة بالتلج حتى يتحمل المسافات الطويلة⁽¹²⁾. وهناك أنواع أخرى من البطيخ انتشرت زراعتها في كش وسمرقند⁽¹³⁾ مما سبق يتبين لنا كما ارتبط الشمشام بأسماء بعض الحكام، ارتبط البطيخ بأسماء بعض البلدان التي اشتهرت بزراعته كفرغانة وخوارزم.

(1) كلافيجو: المصدر نفسه، ص 228- أركين رحمة الله: الحضارة الإسلامية في تاجيكستان، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة ايسيسكو 1418هـ/1998م، ص 54.

(2) كلافيجو: المصدر نفسه، ص 314- لسترنج: المرجع نفسه، ص 531.

(3) ابو طاهر السمرقندي: المصدر نفسه، ص 37 -

Maria .E.subtelny : Timurids in transition, P118

(4) القلقشندي: المصدر نفسه ، ج 4 ص 433 .

(5) Maria .E.subtelny;Ibid, P 119

(6) بابرشاه: المصدر نفسه، ص 180.

(7) بابرشاه: المصدر نفسه، ص 193-194.

(8) بابرشاه: المصدر نفسه، ص 180.

(9) بابرشاه: المرجع نفسه، ص 81.

(10) بابرشاه: المصدر نفسه، ص 57.

(11) ابن بطوطة: المصدر نفسه، ج 1 ص 364.

(12) الثعالبي: لطائف المعارف، ليدن 1867م، ص 129- محمد جمال الدين سرور: تاريخ الحضارة الإسلامية في الشرق من عهد نفوذ الأتراك إلى منتصف القرن الخامس الهجري، دارالفكر العربي، القاهرة 1384هـ/1965م، ص 131-132.

(13) كلافيجو: المصدر نفسه ، ص 228- 312 .

وإلى جانب الشام والبطيخ، انتشرت بساتين الكروم (العنب) لمسافات بعيدة حول زمام المدن، فعلى سبيل المثال كان يحيط بسمرقند بساتين الكروم لمسافة فرسخ ونصف إلى فرسخين⁽¹⁾ كما اشتهرت فرغانة بكثرة بساتين الكروم حولها⁽²⁾.

ومن الفواكه الأخرى التي حازت على شهرة عريضة : الرمان، فكان يزرع في مَرغينان نوع يسمى (دانه كالان) وتعني بالفارسية الحبة الكبيرة أو الضخمة⁽³⁾، وقد فاق غيره في حلاوته وقلة حموضته، كما اشتهرت لُجُنْدَه بزراعة نوع آخر تميز بمذاقه الطيب⁽⁴⁾.

وهناك أيضاً التفاح الذي تميزت سمرقند بإنتاج نوع منه كان من الجودة وحسن المذاق ما جعله يرتبط باسمها فعرف بـ (سيب سمرقند) أي تفاح سمرقند⁽⁵⁾، أما البرقوق فقد انفردت مرغيناب بفرغانة بزراعة نوع منه عُرف بـ (سيحاني)، كان الأهالي يجففونه بعد أن يخرجوا النواه منه ويضعون اللوز مكانها، فيصبح بضاعة نادرة ويُحمل منها إلى الولايات الأخرى⁽⁶⁾.

وفيما يتعلق بالجوز، فقد استأثرت مدينة كند بادام⁽⁷⁾ (مدينة اللوز) بزراعته، وكان لوزها عجيب ينقشر إذا فرك باليد، وقد بلغ من جودته أنه كان يرفع منها إلى الهند⁽⁸⁾، كما اشتهرت اسفرة بنواحي فرغانة بكثرة أشجار الجوز⁽⁹⁾.

4) التوابل والأعشاب الطبية:

اشتهرت بلاد ما وراء النهر بزراعة عدة أصناف من التوابل كالكمون والكرابية والريحان والشبث والزنجبيل وغيرها⁽¹⁰⁾.

وإلى جانب التوابل، كانت تربة ما وراء النهر مناسبة لزراعة بعض الأعشاب والنباتات الطبية، منها عشب يسمى "لاله"⁽¹¹⁾، انتشرت زراعته في سمرقند، وكان يساعد في علاج بعض الأمراض⁽¹²⁾، وهناك أيضاً عشب آخر يقال له " يروج الصنم"⁽¹³⁾، كان ينمو في جبال " بني كنيت " بولاية فرغانة والأهالي يسمونه عشب الأفافة⁽¹⁴⁾.

(1) كلافيجو: المصدر نفسه، ص 311-312.

(2) بابرشاه: المصدر نفسه، ص 57- بوربيوي أحمدوف: المرجع نفسه، ص 42.

(3) بابرشاه: المصدر نفسه، ص 76.

(4) بابرشاه: المصدر نفسه، ص 78-79.

(5) بابرشاه: المصدر نفسه، ص 173.

(6) بابرشاه: المصدر نفسه، ص 180.

(7) كندبادام: قصبة صغيرة تقع شرق خجندة بسنة فراسخ (بابرشاه: ب المصدر نفسه، ص 79) .

(8) بابرشاه: المرجع نفسه، ص 79.

(9) بابرشاه: المرجع نفسه، ص 77.

(10) أبو طاهر السمرقندي: المصدر نفسه، ص 137 - 142.

(11) نوع من العشب ينبت على شاطئ الأنهار والجبال والمناطق الرطبة. (أبو طاهر السمرقندي: المصدر نفسه، ص 142) .

(12) أبو طاهر السمرقندي: المصدر نفسه، ص 142.

(13) نبات يعمل على تجلط الدم (بابرشاه: المصدر نفسه، ص 82 هامش(47) .

(14) بابرشاه: المصدر نفسه، ص 82.

ملكية الأراضي الزراعية:

نُجح تيمور في تأسيس إمبراطورية مترامية الأطراف، فقد شملت إلى جانب بلاد ما وراء النهر، خراسان وإيران والعراق وغيرها، وقد أدار دفة الحكم فيها بمساعدة أبنائه وأحفاده وأهل الثقة من الأمراء. وحتى يتسنى له ذلك، قسّم الدولة إلى حيازات (إقطاعات)⁽¹⁾. وكانت في بداية الأمر منفعة لا ملكية، ثم أضحت بمرور الوقت وراثية⁽²⁾.

وقد انقسمت تلك الإقطاعات من حيث المساحة إلى نوعين، الأول: صغيرة المساحة وتعرف بـ "تيوال" وكانت توزع علي كل من يظهر شجاعة في الحرب من صغار القادة وعامة الجنود⁽³⁾، والنوع الثاني: كبيرة المساحة وتسمى "سيورغال"، وكانت تشمل ولاية كاملة، كالإقطاعات الممنوحة لأمرأ البيت الحاكم، وكبار القادة العسكريين، وكانت بلاد ما وراء النهر تنقسم إلى عدة سيورغالات مقسمة بين الأمراء التيموريين، وكبار القادة العسكريين، فعلي سبيل المثال اقطع الأمير تيمور لابنه عمر شيخ⁽⁴⁾ ولاية فرغانة، كما منح القائد خدادا ولاية بدخشان، مقابل أن يقوم بتجهيز عدد من الجنود الأكفاء علي نفقته الخاصة ليشارك بهم معه في حروبه ضد الأعداء⁽⁵⁾.

ثمّة نوع آخر من السيورغالات، كان يهبها الحاكم بهدف تحقيق مآرب سياسية، فعلي سبيل المثال منح الأمير تيمور رجال الدين من العلماء والمشايخ اقطاعات كبيرة⁽⁶⁾، لحرصه على بناء ملكه على التأييد الإلهي، وصبغ تصرفاته السياسية بالصبغة الدينية، لذلك عندما شنّ عدة حملات عسكرية علي البلاد الإسلامية، افتي بعضهم بأن حملاته هذه جهاد مقدس وهو ما يناقض - بلا شك - الواقع التاريخي⁽⁷⁾.

وقد تمتع أصحاب الإقطاعات في عهد تيمور، وعلي الأخص أصحاب السيورغالات بقدر من الاستقلال، حيث كان لهم الحق في فرض الضرائب والرسوم وتحصيلها، وإدارة شؤون الإقطاعية، ولكن في نفس الوقت خضعوا جميعا للسلطة المركزية العليا المثلثة في شخصه⁽⁸⁾.

أما بالنسبة للملكية الخاصة، فقد حرص سلاطين التيموريين على تمسك المزارعين بملكيتهم للأراضي الزراعية، وفي سبيل ذلك أقرّوا حزمة من التشريعات التي تسّهل على المزارعين عملية الزراعة، منها إعفاء كل من يقوم بتعمير أرضاً بوراً من الضريبة المستحقة لفترة معينة⁽⁹⁾، ومدّد يد العون والمساعدة لكل من عجز عن تعمير أرضه بتقديم الدواب والبذور والآلات الزراعية⁽¹⁾، وعدم إثقال كواهلهم بمزيد من الضرائب، فضلاً عن حماية صغار المزارعين من ظلم كبار الملاك⁽²⁾.

(1) تيمورگورگان: المصدر نفسه ، ص240.

(2) Beatrice Manz : power, politics and religion, P.114

(3) تيمورگورگان: المصدر نفسه، ص306، 240- بوريوي أحمدوف: المرجع نفسه ، ص98 .

(4) هو معز الدين عمر شيخ الابن الثاني لتيمور، توفي في حياة أبيه سنة 796هـ/1394م. (عبد الله رازي: تاريخ كامل إيران) از تأسيس سلسلة مادتا انقراض قاجاريه)، چابخانه إقبال 1372 هـ. ش، ص 369- عباس إقبال: المرجع نفسه ، ص611-612 .

(5) حسن كريم الجاف : موسوعة تاريخ إيران السياسي، الدار العربية للموسوعات، بيروت 1428هـ/2008م، ج2ص408.

(6) تيمور گورگان: المصدر نفسه ، ص354-360-

Beatrice Manz: power, politics and religion, P.114 .

(7) أحمد محمود الساداتي : تاريخ المسلمين في شبه القارة الهندية، ج1ص176-177.

(8) بوريوي أحمدوف: المرجع نفسه ، ص220 - 221 -

The Cambridge history of Iran, vol.vl, P.95.

(9) المقرئزي: المصدر نفسه ، ج4ص956.

كما شاعت في تلك الفترة الملكية الخاصة بين رجال الدين، فكان لعبيد الله أحرار أكثر من (1300) مزرعة، علاوة علي قيامه بشراء الكثير من المزارع الأخرى، أشار إلي ذلك فخر الدين صفى⁽³⁾ في سياق حديثه عن الزيارة التي قام بها لعنتبه الشريفة بقوله: "لما تشرفت بشرف استلام عنتبه العلية سمعت بعض وكلائه يقول: إن مزارعه قد جاوزت ألف وثلاثمائة مزرعة".

وقد تميزت هذه المزارع باتساع مساحتها، وقد ذكر أحد المستشرقين⁽⁴⁾ أن القطعة الواحدة منها كانت تقدر بحوالي ثمانية أو تسعة من الهكتارات⁽⁵⁾ المزروعة، وكان يجتمع لتنظيف الترع والقنوات الجارية بها وتنقيتها للري ثلاثة آلاف عامل.

وهناك أراضي الوقف، وهي تخصص للإنفاق علي جهات البر والخير، وكان السلاطين التيموريون وكبار رجال دولتهم من الأمراء والوزراء وكبار الملاك يوقفون مساحات كبيرة من الأراضي للإنفاق على المؤسسات الخيرية والاجتماعية كالمساجد والخانقاهات⁽⁶⁾ والمدارس وغيرها⁽⁷⁾ فمثلاً أوقف الأمير تيمور بعض القرى والأراضي المزروعة في المدن المختلفة على الأضرحة ومزارات الأولياء⁽⁸⁾. كما كان أرباب الأراضي يجسسون مساحات كبيرة من أراضيهم على المؤسسات الخيرية لاسيما الخانقاهات، وكانت هذه الأراضي تعفى من جميع أنواع الضرائب، باعتبارها أوقاف تنفق إيراداتها على جهات البر والخير⁽⁹⁾.

ومتي تم وقف هذه الأراضي لم يعد في الإمكان إلغاؤها أو بيعها أو مصادرتها، ومن الأدلة علي ذلك لما أراد الوزيران كلان تركش وعلي بن الأمير خواجه إلغاء الموقوفات علي المساجد والمدارس والخانقاهات، والتصرف في إيراداتها، عم السخط والغضب بين عامة الناس وقاموا بالثورة على هذين الوزيرين، وإعادة مخصصات الأوقاف مرة أخرى لتنفق على مؤسسات الخير⁽¹⁰⁾.

(د) الرعي وتربية الحيوان:

كان إقليم ما وراء النهر من أكثر أقاليم المشرق ماء ومرعي، فلم يكن هناك مدينة أو قرية إلا وبها مرعي أو أكثر⁽¹¹⁾، وكان يحيط بسمرقند المراعي الجيدة، منها مرعي "قرة سو" في الطرف الشرقي للمدينة، علي مسافة فرسخ واحد في إتجاه الشمال،

-
- (1) ابن حجر العسقلاني: المصدر نفسه ، ج8 ص387.
 - (2) تيمور گورگان: المصدر نفسه ، ص368-370 - باروللب: المرجع نفسه ، ص135.
 - (3) المصدر نفسه ، ص174.
 - (4) بطرشوفسكي : المرجع نفسه ، ص358-359.
 - (5) الهكتار: وحدة مساحة تستخدم في الزراعة الواسعة، ويعادل 2.25 فدان (محمد عبد المجيد: جغرافية الموارد الاقتصادية في العالم، منشأة المعارف، الإسكندرية 1982م، ص 147 حاشية 1) .
 - (6) جمع خانقاه: وهي من "خان" بمعنى المحل أو المكان و"گاه" لاحقة تفيد الظرفية في اللغة الفارسية وهو رباط كان الصوفية يقيمون فيه للعبادة والذكر تحت امره شيخهم. انظر (حسان حلاق وآخر: المعجم الجامع في المصطلحات الأيوبية والمملوكية والعثمانية ذات الأصول العربية والفارسية والتركية، دار العلم للملايين، بيروت 1999م، ص 80) .
 - (7) عبدالسلام عبدالعزيز فهمي: علي شيرنوائي، ص22-23 - ازل بوا: تمدني تيموريان، ترجمة باقرميرخاني، نشريةء دانشگاه ادبيات تبريز، شمارهء أول، ص77-78.
 - (8) تيمور گورگان: المصدر نفسه ، ص354.
 - (9) بطرشوفسكي: المرجع نفسه ، ص360.
 - (10) خواندمير: دستور الوزراء، ص411-413.
 - (11) القلقشندي: المصدر نفسه ، ج4 ص431-432.

وهو مرعي غاية في الجمال، وقد أنشأ سلاطين التيموريين في هذا المرعي أماكن لإقامتهم يخرجون إليها للنزهة مرة واحدة في العام لمدة شهر أو شهرين⁽¹⁾

وأعلي منه في اتجاه الجنوب الشرقي، يوجد مرعي آخر اسمه "خان يوردو"، وهناك أيضاً مرعي "بودانا" ويقع بين كش وسمرقند، وفي الشمال قليلاً من سمرقند علي مسافة فرسخين ناحية الغرب يقع مرعي "كوك مغاك" وهو مرعي جميل حيث يقع علي حافة بحيرة كبيرة، ومن المراعي الأخرى مرعي "قلبه" وهو أصغر تلك المراعي⁽²⁾.

وتُعد السهوب الواقعة في جنوب نهر سيحون من أكبر المناطق الرعوية⁽³⁾، يليها إقليم خوارزم حيث كان يرعي في مراعيها قرب آرال قطعان الماشية، كما كان يحيط بمدينة أخسيسك الواقعة علي الطريق إلي قارشي السوائيم (المراعي) من الإبل والغنم⁽⁴⁾.

وكان لمناخ بلاد ما وراء النهر الأثر الأكبر علي حركة الرعي، ففي الشتاء تسقط الأمطار علي السهول والأودية المنخفضة، فتتنامو الحشائش وتزدهر المراعي، أما في الصيف تجف هذه المناطق وترتفع درجة حرارتها، بينما تزدهر الحياة النباتية علي المرتفعات، نتيجة انخفاض درجات الحرارة، وسقوط الأمطار بغزارة، ومن هنا كان لكل قبيلة مرعيان أحدهما صيفي (Tailaq)، والآخر شتائي (qishlaq)، كانت تفصل بينهما مسافة طويلة⁽⁵⁾.

وكان تيمور يعهد بقطعانه من الخيول، والأغنام إلي بعض نبلائه، الذين عليهم أن يوفر المراعى لها في الأراضي التي يملكونها، وأن يشرفوا علي تربيتها بالكامل، وهكذا تجد واحداً من النبلاء مسؤولاً عن تربية قطعان مكون من ألف رأس، وآخر عن قطعان من عشرة آلاف، وعندما يحين الوقت الذي يقوم فيه تيمور باسترداد قطعانه، ينظر إن كانت أعدادها تناقصت، أو أن أحوالها ليست كما ينبغي، وقتها يقوم بالاستيلاء علي كل ما يملكه النبيل، ومن المحتمل كثيراً أن يضيف إلي ذلك إعدامه، لأن هذا هو نظامه وتلك هي أحكامه⁽⁶⁾.

أما عن تربية الحيوانات، فقد شاع في بلاد ما وراء النهر تربية أنواع كثيرة، منها الأغنام والماعز والأبقار والإبل والخيول والبغال والحمير، فبالنسبة للأغنام اشتهرت سمرقند بأغنامها ذات الإلية الكبيرة التي تزن بعضها العشرين رطلاً، وهي رخيصة الثمن نظراً لوفرتها⁽⁷⁾.

وإلى جانب الأغنام، اشتهرت بعض المناطق بتربية الماعز، كمنطقة "سكرتيكو" الواقعة على ضفة نهر سيحون والتي أطلق عليها (منطلق الماعز)، إشارة إلي وفرة الأعداد التي كانت تربى بها⁽⁸⁾.

كما شاع في بلاد ما وراء النهر تربية الأبقار، وقد ساعد على ذلك انتشار المراعي الطبيعية والبراري الواسعة، كما هو الحال في سمرقند وخوارزم⁽⁹⁾، ولقد كان لتربية الأبقار أهمية كبيرة عندهم، فهم يأخذون منها الألبان

(1) بابرشاه: المصدر نفسه ، ص178.

(2) بابرشاه: المصدر نفسه ، ص179.

(3) أحمد فؤاد متولي: المرجع نفسه ، ص65.

(4) لسترنج: المرجع نفسه ، ص486 - 502.

(5) The Cambridge history of Iran, vol.vI, P.49 .

(6) كلافيجو: المصدر نفسه ، ص327.

(7) كلافيجو: المصدر نفسه ، ص313.

(8) بابرشاه: المصدر نفسه ، ص88.

(9) بابرشاه: المصدر نفسه ، ص142-143.

واللحوم⁽¹⁾، فضلاً عن استخدامها في أعمال الزراعة⁽²⁾، علي أن الطريف هنا أنهم كانوا يركبونها ويحملون عليها الأثقال جنباً إلى جنب مع الدواب، يشير إلى ذلك ابن عربشاه⁽³⁾ بقوله: "كان يحملون البقر ويركبونها"، وإلى جانب الأبقار اشتهرت مقاطعة "جركك" بولاية فرغانة بتربية نوع من الثيران تعرف بـ(القطاس)⁽⁴⁾

أما بالنسبة للدواب، فقد احتل الحصان مكانة عظيمة ليس فقط لكونه الحيوان الرئيسي في الحروب - سمة هذا العصر- أو لاستخدامه في النقل وأعمال البريد⁽⁵⁾، لكن أيضاً لأهميته الاقتصادية المتمثلة في لحمه ولبنه، حيث كان لحم الخيل من أطيب اللحوم لدي التيموريين، كما صنعوا من لبنه بعد تحليته بالسكر شراب يقال له "بوسا"⁽⁶⁾.

وقد اهتم التيموريون بتربية الخيل⁽⁷⁾، فكان تيمور ممن يعرف خصائص الخيل، ويفرق بين أنواعها بمجرد النظر إليها⁽⁸⁾. وكانت فرغانة من أشهر الأماكن لتربية الخيل، نظراً لما تميزت به من سهول خصبة ساعدت على إنتاج محصول وفير من البرسيم الحجازي⁽⁹⁾ الغذاء المفضل لها⁽¹⁰⁾، كما اشتهرت ترمذ بخيولها الأصيلة، وهي تتميز بنشاط وحيوية⁽¹¹⁾.

وبالإضافة إلى الخيل ربي التيموريون البغال، لاستخدامها في أعمال النقل والجر⁽¹²⁾ وكذلك الحمير والتي اشتهرت بقوتها وسرعتها الفائقة، لذا كانوا يسرجونها بالسروج⁽¹³⁾.

أما فيما يتعلق بالإبل، فكان هناك نوع بسنام واحد، وآخر بسنامين، ولقد اشتهرت بلاد ما وراء النهر بنوع من الإبل اسمه (النوق البخاتي)، وهي جمال جفاة القدود، طويلة الوبر⁽¹⁴⁾، كما انفردت مدينة سمرقند بتربية نوع من الإبل الجيدة عرفت بـ(النوق السمرقندية)⁽¹⁵⁾.

(1) بابرشاه: المصدر نفسه، ص 142-143.

(2) بوربيوي أحمدوف: المرجع نفسه، ص 353.

(3) ابن عربشاه: المصدر نفسه، ص 343-345.

(4) بابرشاه: المصدر نفسه، ص 142-143.

*القطاس: ثور طويل الشعر تنتشر تربيته في التبت بأواسط آسيا. (الياس انطون الياس: قاموس الياس العصري، دار الياس العصرية للطباعة والنشر (د.ت)، ج 2 ص 846).

(5) طاشكيري زاده: الشقائق العثمانية في علماء الدولة العثمانية، معهد الثقافة والدراسات الشرقية، جامعة طوكيو، اليابان (د.ت)، ص 9.

(6) Michael Burgan: Great Empires of the past Empire of the Mongols, New York 2008, P.97

(7) بابرشاه: المصدر نفسه، ص 118.

(8) ابن عربشاه: المصدر نفسه، ص 6.

(9) البرسيم الحجازي: نبات عشبي معمر، موطنه الأصلي وسط وجنوب شرق آسيا، انتشرت زراعته في منطقة الحجاز بالجزيرة العربية، حيث يشكل 64٪ من المساحة المنزعة بمحاصيل الأعلاف بها، ولذلك نسب إليها، ويعرف أيضاً بـ (الجت) و(القضب) و(الفصيفصة)، ويأتي في مقدمة محاصيل الأعلاف لما يتمتع به من وفرة في الإنتاج وإرتفاع في قيمته الغذائية. (عبدالعزیز محمد السعيد: زراعة ورعاية البرسيم، مطابع جامعة الملك سعود، الرياض، 1426هـ/2005م، ص 4).

(10) ايرين فرانك: طريق الحرير، ترجمة أحمد محمود، المجلس الأعلى للثقافة (المشروع القومي للترجمة) القاهرة 1997م، ص 40.

(11) كلافيجو: المصدر نفسه، ص 227.

(12) القلقشندي: المصدر نفسه، ج 4 ص 432.

(13) ابو المحاسن: المصدر نفسه، ج 4 ص 138.

(14) القلقشندي: المصدر نفسه، ج 2 ص 33.

(15) ايرين فرانك: المرجع نفسه، ص 129.

وإلى جانب ذلك ربي السكان أنواعاً كثيرة من الطيور، منها الدجاج والإوز⁽¹⁾ والحمام⁽²⁾، والأرانب⁽³⁾. أما بالنسبة للصيد، فلقد كانت بلاد ما وراء النهر بيئة جيدة لصيد الحيوانات والطيور البرية، فكانت سمرقند يجبالها العالية وصحاريها الواسعة مرتعاً خصباً للعديد من الحيوانات، مثل الثعالب والذئاب والخنائير والغزلان والفهود⁽⁴⁾. كما كانت آخسي بفرغانة بيئة مناسبة لصيد الحيوانات والطيور، فهي من جهة نهر سيحون عبارة عن صحراء يكثر فيها الغزال الأبيض، أما ناحيتها من جهة اندجان فعبارة عن غابة يكثر فيها الغزلان والديوك البرية، وكلها سمينة جداً⁽⁵⁾، ويقال إن فخذ الواحد منها إذا أكله أربعة أشخاص لا يستطيعون إخماءه⁽⁶⁾، كما وجد بولاية قارشي طائر ذو ذيل من الشعر، وهو كثير جداً هناك، ويطلقون عليه "ديك قارشي"⁽⁷⁾.

وفيما يتعلق بصيد الأسماك، تميزت بلاد ما وراء النهر بكثرة المصائد السمكية علي سواحل البحار والأنهار، فكان يزخر نهر جيحون بكميات وفيرة من الأسماك، كما كان يصب في بحر قزوين عند خلخال وهي مشهورة بصيد الأسماك⁽⁸⁾. كما كان نهر سيحون ينعم بكميات كبيرة من الأسماك، وقد تكونت وراءه بعض البحيرات الغنية بالأسماك المتنوعة، منها بحيرة "إسيك"⁽⁹⁾، وبحيرة "بلكاش"، وإلى الشرق منها تقع بحيرتا "آلا" و "ريسان"، وفي الشمال بحيرة "تنكيز"⁽¹⁰⁾، وبحيرة "قراكل" البحيرة السوداء⁽¹¹⁾، وهناك أيضاً بحيرة "اسكندر كول" الجميلة عند سلاسل جبال جيسار، ومنها يخرج نهر كوهك المتجه إلى سمرقند⁽¹²⁾.

ثانياً: الصناعة:

أ) عوامل التقدم الصناعي في بلاد ما وراء النهر خلال العصر التيموري:

تقدمت الصناعة تقدماً كبيراً في عصر الأمير تيمور، وقد ساعد على ذلك حزمة من العوامل يمكن إجمالها فيما يلي:

أولاً: وفرة المواد الخام اللازمة للكثير من الصناعات، سواء كانت هذه المواد نباتية أو حيوانية أو معدنية، فقد اشتهرت بلاد ما وراء النهر بإنتاج محاصيل القطن والكتان لصناعة المنسوجات، وتربية دودة القز لإنتاج الحرير⁽¹³⁾، كما تميزت بكثرة حيوانات المراعي (كالأغنام والإبل والماعز)، والحيوانات البرية (كالأسود والنمور والغزلان) التي كانت أوبارها وجلودها مادة أساسية للصناعات

(1) بابرشاه: المصدر نفسه، ص 180-181.

(2) بابرشاه: المصدر نفسه، ص 84.

(3) بابرشاه: المصدر نفسه، ص 73، 79، 181.

(4) أبو طاهر السمرقندي، المصدر نفسه، ص 29-30.

(5) بابرشاه: المصدر نفسه، ص 81.

(6) بابرشاه: المصدر نفسه، ص 73.

(7) بابرشاه: المصدر نفسه، ص 182.

(8) القلقشندي: المصدر نفسه، ج 4 ص 445- لسترنج: المرجع نفسه، ص 500.

(9) أبو طاهر السمرقندي: المصدر نفسه، ص 32-33- أحمد فؤاد: المصدر نفسه، ص 73.

(10) أحمد فؤاد: المرجع نفسه، ص 59.

(11) الترشيحي: المصدر نفسه، ص 37.

(12) أبو طاهر السمرقندي: المصدر نفسه، ص 145، عبد السلام عبد العزيز فهمي: المرجع نفسه، ص 48.

(13) بابرشاه: المصدر نفسه، ص 265- سعاد ماهر: النسيج الإسلامي، مطابع دار الشعب، القاهرة 1977م، ص 94-98.

الجلدية⁽¹⁾، كذلك زخرت جبالها بالعديد من المعادن والأحجار التي قامت عليها الصناعات المعدنية كالأسلحة، والحلي، والأواني وغيرها⁽²⁾.

ثانياً: الموقع المتميز لإقليم ما وراء النهر بين الشرق والغرب، فقد كان يمر به طرق التجارة الدولية لاسيما طريق الحرير⁽³⁾.

ثالثاً: عناية الأمير تيمور بأرباب الحرف والصناعات، وكان يقوم بترحيل المهرة منهم إلى بلاده⁽⁴⁾، وفي هذا الصدد يشير ابن عربشاه إلى قيام الأمير تيمور بترحيل أمهر الصناع والحرفيين من دمشق إلى حاضرة دولته⁽⁵⁾ وقيامه أيضاً بجلب أمهر النساجين من بلاد الصين⁽⁶⁾، وصانعي الأقمشة من أنقرة⁽⁷⁾، وبالجملة كل العمال المهرة في كل حرفة وصناعة⁽⁸⁾.

رابعاً: حرصت السلطة الحاكمة على حماية مراكز الصناعات المحلية، والقائمين عليها من الحرفيين والصناع⁽⁹⁾.

سادساً: إرسال البعثات الصناعية للخارج لدراسة فنون الصناعة، يشهد علي ذلك ما قام به السلطان شاهرخ بن تيمور بإرسال بعثة صناعية لبلاد الصين بهدف الإطلاع على فنون الصناعة الصينية وأسرارها⁽¹⁰⁾.

ب- أشهر الصناعات والحرف:

(1) بابرشاه : المصدر نفسه، ص187-

The Cambridge history of Iran, vol IV, P.542 .

(2) Clavijo : Embassy to Tamerlane(1403-1406, (translated from the spanish by guyle strange, London 2005, P.143

(3) محمد محمد فياض: تيمور لنك، دار المعارف القاهرة 1954م، ص60.

(4) السخاوي: الضوء اللمع، ج3 ص49.

(5) المصدر نفسه ، ص164.

(6) زكي محمد حسن: الصين وفنون الإسلام، مطبعة المستقبل، القاهرة1941م، ص24.

(7) أنقرة: بالفتح ثم السكون وكسر القاف وراء وهاء، ويطلق عليها الفرس والترك "انكورية"، مدينة مشهورة بأرض الروم.(ياقوت الحموي: المصدر نفسه ، ج1 ص361-القزويني: المصدر نفسه ، ص340)

(8) عبد الله رازي: المرجع نفسه ، ص402- عبد العزيز جنكيز خان: تركستان قلب آسيا، طبع الجمعية الخيرية التركستانية (د.ت)، ص96.

(9) The Cambridge history of Iran, vol.Vi, P.56 .

(10) جمال محمد محرز: التصوير الإسلامي ومدارسه، دار القلم للنشر، القاهرة1962م، ص61.

1) صناعة النسيج والحرف المتصلة بها: تقدمت صناعة النسيج على يد تيمور تقدماً ملموساً، ولا عجب في ذلك فقد عمد إلى النهوض بهذه الصناعة والقائمين عليها⁽¹⁾ واستقدم نساجين مهرة من الصين وبلاد الشام⁽²⁾، فضلاً عن وفرة المادة الخام اللازمة من حرير وقطن وصوف وكتان⁽³⁾.

وقد اتخذت هذه الصناعة عدة مراكز مهمة، منها مدينة سمرقند التي كانت أهم مراكز صناعة النسيج في عهد تيمور على الإطلاق، يليها مدينة بخاري التي وجد بها مصانع كبيرة للحرير والديباج والمنسوجات القطنية⁽⁴⁾، ثم مدينة خيوة التي اشتهرت بانتاج المنسوجات الحريرية والقطنية والأقمشة شبه الصوفية⁽⁵⁾.

وقد تنوعت المنسوجات المنتجة ببلاد ما وراء النهر، فبالنسبة للمنسوجات الحريرية اشتهر منها نوع يعرف بـ "زيتوني zaytuni" وآخر اسمه "كمكاس Kimkas" ونسيج الكريب والتفتا⁽⁶⁾.

كما تبوأ المنسوجات الكتانية شأنًا كبيراً في ميدان صناعة المنسوجات في تلك الآونة، إذ يرجع الفضل إلى التيموريين في إدخال المخمل (القטיפ) الذي كان يُعد حدثاً جديداً في صناعة المنسوجات الكتانية آنذاك⁽⁷⁾ لاسيما ذلك النوع ذو اللون الأسود الذي اقتصر إنتاجه على مدينة سمرقند، فنسب إليها، وكان يُصدّر منها إلى مختلف الأنحاء⁽⁸⁾.

وبالإضافة إلى صناعة المنسوجات الحريرية والكتانية، تقدمت صناعة المنسوجات القطنية، وعلي الأخص ذلك النوع المسمى الكرياس⁽⁹⁾، والذي ظهر لأول مرة في قرية زندنة ببخارى⁽¹⁰⁾، كما اشتهرت بلدة الطواويس⁽¹¹⁾ بصناعة الملابس القطنية ذات الجودة العالية⁽¹²⁾، كذلك تميزت مدينة خيوة بكميات كبيرة من القطن، كانوا ينسجون منه البراقع والخيش العريض والبفت⁽¹³⁾، أما فيما يتعلق بالمنسوجات الصوفية، فقد اشتهرت مدينة دارزنجي⁽¹⁴⁾ بصناعة الأكسية الصوفية، وقد عمل بها معظم السكان⁽¹⁵⁾.

(1) The Cambridge history of Iran, vol.vI, P.56 .

(2) نعمت إسماعيل علام: فنون الشرق الأوسط في العصور الإسلامية، دار المعارف، ط5، القاهرة 1989م، ص238.

(3) سعاد ماهر: النسيج الإسلامي، ص94-98.

Beatrice Manz : power, politics and religion, in timured Iran, P.169

(4) فامبري: المرجع نفسه ، ص25.

(5) بوربيوي أحمدوف: المرجع نفسه، ص353.

(6) كلافيجو: المصدر نفسه ، ص313-314- سعاد ماهر: الفنون الإسلامية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 2005م، ص148.

(7) سعاد ماهر: الفنون الإسلامية، ص148.

(8) بابرشاه: المصدر نفسه ، ص178.

(9) الكرياس: ثوب فارسي من القطن وجمعها كرايس. (ابن منظور: لسان العرب، دار صادر، بيروت 200م، ج5 ص3847-3848) .

(10) الترشيخي: المصدر نفسه ، ص31- لسترنج: المرجع نفسه ، ص506.

(11) الطواويس: بلدة من مضافات بخاري، بينها وبين بخاري سبعة فراسخ (القلقشندي: المصدر نفسه ، ج4 ص434) .

(12) زكي محمد حسن: فنون الإسلام، ص357.

(13) بوربيوي أحمدوف: العرب والإسلام في أوزبكستان، ص353.

(14) دارزنجي: تقع علي منتصف الطريق بين الصغانيان وترمز. (لسترنج: بلدان الخلافة الشرقية، ص483) .

(15) لسترنج: المرجع نفسه، ص483.

والتصلت بصناعة المنسوجات عدة حرف، كالخياطة والتطريز، فقد اشتهر أهالي سمرقند بحياكة الحرير، وكانوا يصنعون بطائن خاصة من الفرو للثياب الحريرية، ويطرزون الأقمشة بالذهب⁽¹⁾، كما برع أهالي بخاري في التطريز، فكان بهاء الدين البخاري النقشبندى⁽²⁾ ووالديه يعملون بنقش وتطريز المنسوجات⁽³⁾.

وقد بلغت صناعة الحرير المطرز درجة عالية من الإتقان في عهد التيموريين حتى أن كلافيجو سجل أثناء زيارته لتيemor أنه أُستقبل هو وأفراد سفارته في سمرقند في أجنحة علي هيئة الخيام مقامة وسط الحدائق ومغطاة من الداخل بالحرير الموشى والمطرز بالزخارف⁽⁴⁾، وفي عهد تيمور وجدت رقعة من القماش والحرير منقوش عليها اسم كل قائد من قادة جيوشه إلى جانب صورته⁽⁵⁾.

وبالإضافة إلى حرفة الخياطة والتطريز، كانت هناك حرفة الصباغة وكانت تقوم علي صبغات نباتية وحيوانية، فيجود في الصغانيان زراعة نبات الفوة الذي يستخرج من جذوره مادة للصبغ بالأحمر⁽⁶⁾، وكان السمرقنديون يصبغون الأقمشة باللون الأزرق والألوان الأخرى من مختلف ألوان الأصباغ⁽⁷⁾.

2 صناعة السجاد:

كانت صناعة السجاد . بالأساس - صناعة شرقية، حيث تشير الدلائل إلى نشأتها في آسيا⁽⁸⁾، ومن المحتمل أن تكون إيران أول من صنعتها، فالإيرانيين بطبعهم صناع مهرة، ومن ثم فحاجتهم إلى تغطية أراضي خيامهم، وحاجتهم إلى الدفء من برد جبالهم القارس، ربما دفعتهم إلى استخدام قدراتهم في ابتكار نوع جديد من الأبسطة الوبرية السميكة ذات ألوان زاهية، وقد ساعد على ذلك توفر الخامات الضرورية لهذه الصناعة⁽⁹⁾.

وقد انتقلت تلك الصناعة إلى بلاد ما وراء النهر مع غيرها من أساليب التمدن مع التغلغل الفارسي في تلك المنطقة، وتواجدت مراكز لصناعتها في سمرقند، وقد أعطي الملوك والأمراء والأغنياء دفعة قوية لتلك الصناعة بإقبالهم علي اقتناء أفضلها وأجودها وأغلاها ثمنًا⁽¹⁰⁾.

3- صناعة الخيام:

على الرغم من بلوغ النهضة المعمارية في العصر التيموري درجة عالية من التقدم والازدهار، تجلّى ذلك في العدد الكبير من القصور العظيمة والدور الفخمة، بالإضافة إلى الكثير من المنشآت الدينية والاجتماعية التي شغلت

(1) كلافيجو: سفارة إلى تيمورلنك، ص313-314.

(2) هو شيخ الطريقة النقشبندية في عصره، ولد ببخاري سنة 717هـ/1317م، وتوفي سنة 791هـ/1388م. (محمد أحمد درنيقة: الطريقة النقشبندية وأعلامها، طرابلس 1407هـ/1987م، ص15-19).

(3) بوريوي أحمدوف: المرجع نفسه، ص285، 313-314.

(4) كلافيجو: المصدر نفسه، ص262-266.

(5) ثروت عكاشة: التصوير الفارسي والتركي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت 1983م، ص83.

(6) Maria .E.subtelny : Timurids in transition, P118.

(7) كلافيجو: المصدر نفسه، ص314-

Maria .E.subtelny : Ibid, P. 118 .

(8) سعاد ماهر: الفنون الإسلامية، ص168.

(9) أربري: تراث فارس، ص300-301.

(10) كلافيجو: المصدر نفسه، ص313-314.

مساحات كبيرة من المدن الكبرى، إلا أن صناعة الخيام ظلت رائجة حينئذ⁽¹⁾ ولعل السبب في ذلك يرجع إلى أمرين، أولهما: أن الخيمة كانت إحدى الأدوات الأساسية المصاحبة للمقاتل التيموري⁽²⁾، وثانيهما: ما جرت به العادة أن يخرج التيموريون - صيفاً وشتاءً - إلى المروج الخضراء على أطراف المدن، بهدف التمتع والزينة في شكل معسكرات، فتضرب الخيام والتي قدّر عددها بخمسة عشر ألف أو يزيد⁽³⁾، مما يبين أن الخيمة قد تبوّأت أهمية كبيرة في حياة التيموريين في وقتي السلم والحرب.

بات من الضروري بعد ذلك، أن يهتم التيموريين بصناعة الخيام، وأن يستقدموا إليها أمهر الصانع من كل مكان، ولعل حرص الأمير تيمور على استخدام الخيمية الشاميين عند غزوه لبلادهم ما يفسر هذا الاهتمام⁽⁴⁾. وقد تنوعت أشكال الخيام، فمنها ما كان على شكل الناقوس، وهو الشكل الذي كانت عليه خيام الترك (ولا يزال هذا النوع شائعاً في تلك البلاد حتى اليوم)⁽⁵⁾، ومنها ما على شكل الخيمة الفارسية المربعة التي تعرف باسم سرابردة (قصور الستائر)⁽⁶⁾، وأعلى شكل الخيمة العربية المستطيلة، وهذه الأخيرة يبدو أنها كانت بتأثير الخيمية الشاميين الذين أمر تيمور بترحيلهم إلى بلاده⁽⁷⁾.

ولقد عني التيموريون بالطابع الجمالي للخيمة، فأسدلوا عليها الأشرطة المشاة بالذهب والفضة، وعلى نوافذها نسيج من سندس سميك، فيما وضعوا على جانبيها ستائر من حرير لتحجب أشعة الشمس عنها⁽⁸⁾. وكانت الأعمدة التي تقوم عليها الخيام مدهونة باللون الأزرق والذهبي مع ألوان أخرى، أما الجدران الداخلية للخيمة فكانت مبطنّة بأقمشة سمكة قرمزية اللون، ومطرزة في بعض الأماكن بخيوط ذهبية، وكان سقف الخيمة تزيّنه أربعة نسور جالسين وأجنحتهم مغلقة، وكانت الجدران الخارجية معمولة من القماش الحريري المنسوج على شكل خيوط بيضاء، وسوداء، وصفراء، وخارج كل زاوية من الزوايا الأربع للخيمة هناك عصا طويلة جداً متوجة بتفاحة من النحاس المصقول، ويوجد فوقها هلال⁽⁹⁾.

4 الصناعات الغذائية:

قامت ببلاد ما وراء النهر بعض الصناعات الغذائية، التي وفرت الأمن الغذائي للسكان، جاءت في مقدمتها صناعة الخبز، إذ وجد بكل مدينة صناع مهرة لصناعة الخبز، وكان الخبز المصنوع يعرض في ساحات مفتوحة مع غيره من الأطعمة والمأكولات في شكل لائق ونظيف كثيراً⁽¹⁰⁾.

(1) إبراهيم إبراهيم عامر: العمارة في سمرقند في العصر التيموري، بحث ضمن ندوة الآثار الإسلامية في شرق العالم الإسلامي، كلية الآثار، جامعة القاهرة 1998م، ص 149.

(2) تيمور غورگان: المصدر نفسه، ص 292-296.

(3) فاميري: المرجع نفسه، ص 245.

(4) محمد أحمد محمد أحمد: الغزو التيموري لبلاد الشام وآثاره (803هـ/1400-1401م)، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة 1986م، ص 31.

(5) فاميري: المرجع نفسه، ص 245.

(6) كلافيجو: المصدر نفسه، ص 261-263.

(7) محمد أحمد محمد بدوي: المرجع نفسه، ص 31.

(8) إبراهيم إبراهيم عامر: الدورية نفسها، ص 149.

(9) كلافيجو: المصدر نفسه، ص 261-262.

(10) كلافيجو: المصدر نفسه، ص 256-316.

وكان يتم طحن الغلال في مطاحن منصوبة علي ضفاف الأنهار، فعلي سبيل المثال كان نهر (قره سو) بشرق سمرقند منصوبة علي ضفافه سبع أو ثماني طواحين لطحن الغلال⁽¹⁾.

وإلي جانب صناعة الخبز، كانت هناك صناعة الشُّكَّر الذي كان يصنع من البنجر⁽²⁾ أو البطيخ، والأخير كان يطلق عليه سكر البطيخ، وقد حاز علي شهرة واسعة آنذاك⁽³⁾، في حين لم ينتج من القصب لعدم ملائمة ظروف زراعته لمناخ ما وراء النهر⁽⁴⁾.

ولقد ارتبطت بصناعة السكر بعض الصناعات الأخرى، منها صناعة الحلوى التي كانت من الأطعمة المفضلة لدى التيموريين، وكانوا يتهادون بها في الأعياد والمناسبات الاجتماعية⁽⁵⁾.

وهناك كذلك صناعة الألبان، وكانوا يحصلون عليها من الحيوانات، وعلى الأخص من الخيل، فهم يستخدمون لبنه بعد تحليته بالسكر في صنع شراب يقال له "بوسا"، كانوا يقبلون علي تناوله في فصل الصيف⁽⁶⁾.

ويشير كلافيجو⁽⁷⁾ إلي طريقة إعداد هذا الشراب بقوله: كانت هناك مناصب ثلاثية القوائم، مصنوعة من الخشب، ومطلية باللون الأحمر، وقد علفت عليها ظروف مليئة بالقشدة وحليب المهاري، وكان الخدم يقومون بتحريك هذه الظروف، وخض الحليب نحو الأمام ونحو الخلف، وقاموا بين آونة وأخرى بإلقاء ألواح من السكر فيها، وبعد فترة يجلي الخدم الطبقة العليا من الشراب ويضعونها في أواني كبيرة الحجم مرصوفة إلى جوار بعضها، ثم يغرفون منها في كاسات فضية وزهنية توضع على صحيفة مسطحة وتوزع على الضيوف .

وكانوا يصنعون من الألبان أيضاً الجبن والسمن والقشدة، فقد اشتهرت ترمذ بإنتاج الجبن والسمن⁽⁸⁾، كما كان يحمل من خوارزم أصناف كثيرة من الجبن⁽⁹⁾، أما القشدة فكانت تُعد بعد تحليتها بالسكر من الأطعمة المفضلة لدى عدد كبير من الناس⁽¹⁰⁾ ومن الصناعات الأخرى التي اشتهرت بها بلاد ما وراء النهر في تلك الفترة، صناعة الزيت، وكان يستخرج من بذور المحاصيل الزيتية كالسمسم والكتان⁽¹¹⁾، وكانت تعصر البذور في معاصر تدار من خلال حيوانات، أو توضع على طول مجاري الأنهار، فتتحرك بقوة المياه المندفعة⁽¹²⁾.

5) استخراج الأحجار الاقتصادية والمعادن وأهم الصناعات المعدنية:

(1) بابرشاه: المصدر نفسه ، ص178.

(2) دونالدولير: إيران ماضيها وحاضرها، ترجمة عبد النعيم حسنين، ط2، دار الكتاب المصري، القاهرة 1405هـ / 1985م، ص35.

(3) Michael Kort: Centrol Asian Republics ,NewYork 2004, P.10 .

(4) القلقشندي: المصدر نفسه ، ج4ص432.

(5) كلافيجو: المصدر نفسه، ص267-268- فاميري : المرجع نفسه ، ص248

Maria .E.subtelny : Timurids in transition ,P.159-160 .

(6) كلافيجو: المصدر نفسه، ص247.

(7) المصدر نفسه ، ص282.

(8) لسترنج: المرجع نفسه ، ص472.

(9) لسترنج: المرجع نفسه، ص502.

(10) فاميري: المرجع نفسه ، ص248.

(11) كلافيجو: المصدر نفسه ، ص314.

(12) The Cambridge history of Iran ,vol.vI ,P.496 .

وهب الله بلاد ما وراء النهر ثروات طبيعية من أحجار اقتصادية ومعادن، فكان يستخرج من بذخشان البلخش⁽¹⁾ والياقوت⁽²⁾ واللازورد⁽³⁾، ومن سمرقند أحجار الجص⁽⁴⁾ والرخام والمرمر والكحل⁽⁵⁾ وحجر الجشم⁽⁶⁾ والأخير لاقى إقبالا كبيرا من التيموريين، وكانوا يصنعون منه فصوص الخواتم⁽⁷⁾.

وكان يستخرج من فرغانة الفيروزج⁽⁸⁾، كما ظهر في جبال أوش بها حجر متموج بالأحمر والأبيض، وهو حجر بديع يستخدم في صنع مقابض السكاكين والأحزمة وبعض الأشياء الأخرى⁽⁹⁾، كما وجد بأسفرة جبل حجارة سوداء تحرق كما يحرق الفحم، ورماده يبيض الثياب⁽¹⁰⁾.

وفيما يتعلق بالبحث والتنقيب عن الأحجار في باطن الأرض واستخراجها، يذكر كلافيجو⁽¹¹⁾ كان يوجد بجوار بذخشان جبل فيه مناجم الياقوت، وإلى هناك يذهب الناس يوماً تلو الآخر، ويعملون على تكسير الصخور على جانب ذلك الجبل للعثور على هذه الأحجار الكريمة، وعندما يجري اكتشاف عرق ويُعرف مكان تواجد بتبع هذا العرق بعناية، وعندما يتحقق الوصول إلى الجوهرة، ينبغي وقتها تقطيع الصخور بالأزميل قليلاً قليلاً، إلى أن يتم إزاحة جميع الغشاء، ثم يشخذ الحجر الكريم على أحجار الطواحين حتى يصلح تماماً، وكانت الدولة توضع على تلك المناجم حراسة مشددة لحمايتها من اللصوص

أما فيما يخص المعادن، اشتهرت بلاد ما وراء النهر باستخراج الذهب والفضة والحديد والرصاص والنحاس من خجندة وفرغانة⁽¹²⁾، كما كانت الأخيرة أيضاً إحدى بلاد الإسلام القليلة التي يستخرج منها ملح النوشادر⁽¹³⁾،

(1) البلخش: وهو على ثلاث اضراب أحمر، وأخضر، وأصفر، والأحمر أجودها، وهو لا يؤخذ من معدنه إلا بتعب كثير، وإنفاق زائد، ولهذا أعز وجوده، وغلت قيمته (القلقشندي: المصدر نفسه، ج2 ص99-100).

(2) الياقوت: أحد الأحجار النفيسة يميل لونه إلى لون النيل أو إلى السواد ما دام صحيحاً، وإذا سحق أشرق لونه، يبرد ويجلى ويطحن ويستعمل في الأصباغ، كما يستخدم في صناعة الحلبي والأشياء الزخرفية. (البيروني: الجماهر في معرفة الجواهر، مكتبة المتنبّي، القاهرة (د.ت)، ص172).

(3) اللازورد: أصلب من الفيروز، ولونه ضارب إلى اللبنة، ويقطع بالأماس وينحت منه الخواتم ونصب السكاكين، ومن منافعه انه يدفع مضارب العين، ويخفف من أوجاع المعدة (البيروني: المصدر نفسه، ص195).

(4) أبو طاهر السمرقندي: السمرية، ص31.

(5) أحمد فؤاد: التراث العلمي للحضارة الإسلامية، ص129.

(6) الجشم: يقال له أيضاً "البشم" وهو مصطلح عام يشمل مجموعة من المعادن الصلدة التي تتدرج ألوانها من الأبيض تقريباً إلى الأخضر الداكن (المعجم الوجيز، ج2 ص686).

(7) أبو طاهر السمرقندي: المصدر نفسه، ص73.

(8) يعرف بالفارسية "ياكند"، والهنود يسمونه "يدم" وهو من أغلى الجواهر وأنفسها، وهو يغلب بصلابته ما دونه من أحجار ثم يغلبه الألماس، وهو متعدد الألوان كالأبيض والأصفر والأحمر. (البيروني: المصدر نفسه، ص32-46).

(9) بابرشاه: المصدر نفسه، ص76.

(10) أركين رحمة الله يف: الحضارة الإسلامية في تاجيكستان، ص55.

(11) المصدر نفسه، ص300.

(12) القلقشندي: صبح الأعشي، ج4 ص433.

(13) بابرشاه: المصدر نفسه، ص57.

في حين كان يستخرج من بحاري نوع آخر اسمه "البارون"⁽¹⁾، ووجد بنجاحستان ملاحية كبيرة كان منها ملح الشاش وخجندة وغيرها، وهي لا تزال باقية حتى اليوم⁽²⁾.

وقد ساعد استخراج هذه الأحجار والمعادن علي توافر المادة الخام للعديد من الصناعات، منها صناعة الأواني والتحف المعدنية، والحلي، والأسلحة، وستنصب الدراسة هنا علي تناول تلك الصناعات بشيء من التفصيل كالآتي :

أ) صناعة الأواني والتحف المعدنية:

تميزت تلك الفترة عموماً بالازدهار في صناعة المعادن بعد فترة من الركود أصابتها بصفة مؤقتة نتيجة للغزو المغولي⁽³⁾، وقد اشتملت التحف المعدنية في العصر التيموري علي عدد من القطع المتنوعة لتلبية الأغراض المختلفة وفق التصنيف التالي:

1- أباريق نحاسية مكفتة بالفضة والذهب: وتتفق من حيث الشكل العام، وهي البدن الكروي، والرقبة الأسطوانية المتسعة نسبياً، والمقبض المقوس الذي ينتهي أحد طرفيه بشكل التنين، ومن الجهة الأخرى بشكل حلزوني.

2. مراجل من البرونز: وهي آنية واسعة تعمل كخزان للمياه.

3- الأواني المعدنية: تميزت بحافة سميكة وبدن قصير متسع باستدارة ورقبة مقعرة، وكانت هذه الأشياء من الإضافات الجديدة بالشكل العام في هذا العصر، كما أن استخدام النحاس الأحمر المغلف بالقصدير كان من الابتكارات الجديدة في تاريخ التحف المعدنية التيمورية آنذاك⁽⁴⁾.

4. الشمعدانات: تعتبر الشمعدانات التيمورية من أبرز التحف المبتكرة في هذا العصر، وإن كانت قد اقتبست بعض عناصر من أصول أجنبية، فظهر في هذا العصر ثلاثة أنماط من الشمعدان. الأول: مرتفع ويصل إلي حوالي متر، ويتكون من كتلة بيت الشمعة، ورقبة طويلة يتخللها حلقات وبروزات متعددة، وكتلة القاعدة وتتكون من كتف وبدن وقاعدة.

وجاء النمط الثاني أكثر بساطة، وهو عبارة عن كتلة أسطوانية مفرغة بها بروزان ناتمان تجاه الحافة والقاعدة، أما النمط الثالث فكان من الأشكال المتفردة، وهو يتكون من كتلة الرقبة وهي علي شكل مزدوج مجدول ينتهي برأسين لحيوان التنين الخرافي، وكتلة القاعدة التي تتكون من كتف وبدن وقاعدة⁽⁵⁾.

5- الكشاكيل: غلبة بيضاوية أو علي شكل زورق، تصنع من المعدن كالذهب أو الفضة أو النحاس، وكان يمسك بها الدرويش ليضع فيها طعامه وشربه.

6. الطاسات: حاول الصانع التيموري ابتداع أشكال جديدة من الطاسات النحاسية، فأحياناً يبالغ في تحذب البدن ليعطي مزيداً من الإحساس بالرشاقة والثبات، وأحياناً يعطي بعض الطاسات القائمة الجوانب وتنحدر بتقوس تجاه القاعدة لإعطاء الإحساس بالعمق

7- السلطانيات والمقالم: بعضها له هيئة عامة مألوفة، مثل السلطانيات ذات القاع المستديرة والجوانب المحدبة نوعاً ما، وبعضها كان من النماذج المبتكرة الجديدة في هذا العصر، تجلي ذلك في المقالم الصغيرة التي أصبحت أكثر بساطة

(1) الكاشفي: المصدر نفسه ، ص47- أحمد فؤاد: المرجع نفسه ، ص129.

(2) أركين رحمة الله يف: المرجع نفسه ، ص55.

(3) شبل إبراهيم عبيد: الكتابات الأثرية علي المعادن في العصرين التيموري والصفيوي، دار القاهرة للكتاب، ط1، القاهرة 2002م، ص149.

(4) نبيل علي يوسف: موسوعة التحف المعدنية الإسلامية، دار الفكر الإسلامي، القاهرة 1431هـ/2010م، ج1 ص 246 - 252 .

(5) نبيل علي يوسف: المرجع نفسه ، ج1 ص246-255.

وعملية من قريناتها في العصور السلجوقية وعصور الإيلخانات⁽¹⁾ السابقة، وتأخذ تلك المقالم هيئة المنشور الثلاثي الذي يتكون وجهه من مثلث متساوي الساقين⁽²⁾.
الجوانب التقنية وأسلوب الصناعة:

أتبع الصانع التيموري التقاليد الصناعية الموروثة في تشكيل المعادن من حيث مهارات الطرق والجمع والتشكيل بالطرق واللحام علي التحف المعدنية، ويلاحظ تراجع استخدام طريقة التكفيت⁽³⁾ بالذهب والفضة باستثناء الأباريق النحاسية. ومن خلال دراسة المراحل البرونزية المصنوعة في سمرقند ببلاد ما وراء النهر، يلاحظ مهارة الصانع في تجميع المرجل علي عدة أجزاء أحسن ترابطها وإخراجها فنياً.

أما عن المهارات الصناعية الجديدة التي ادخلها الصانع في هذه الفترة فيمكن إجمالها في النقاط التالية:

- استخدام سبائك النحاس من أجل صنع حافة سميكة تعطي الإحساس بالقيمة والثقل والجمع بين الصلب والتشكيل بالطرق، مع تطور مهارة السبائك لتصنع أشكال معقدة، كما يبدو في أشكال التنين المنفذة بالشمعدانات علي سبيل المثال.

- مهارة تغليف النحاس الأحمر بالقصدير بغرض إعطاء تأثير الفضة كمادة غالية الثمن.
- مهارة تجميع عدة حلقات معدنية وبروزات مقعرة ومحدبة علي محور واحد⁽⁴⁾.

ب) صناعة الحلبي:

بلغت صناعة الحلبي على يد التيموريين درجة عالية من الرقي والازدهار، ساعد على ذلك وفرة المواد الخام اللازمة من معادن نفيسة وأحجار كريمة ونصف كريمة⁽⁵⁾، بالإضافة إلى استقدام الحكام لأمهر الصياغ من تركيا وبلاد الكرج⁽⁶⁾، مما كان له أبلغ الأثر في ازدهار هذه الصناعة⁽⁷⁾.
ولعل الباعث وراء اهتمام التيموريين بصناعة الحلبي يرجع إلى حبههم الشديد للبهجة والزينة، فمثلاً كان الأمير تيمور يتزين بالأفراط الطويلة، ويضع علي رأسه قبعة بيضاء، علي قمته جوهرة من الياقوت البلخشي، وبعض اللائى والأحجار الكريمة الأخرى ولم يكن بحال يكره الزينة والبهجة أبداً، بل كان كلفاً بذلك إلى درجة تلفت النظر، كما كانت سيدات البلاط يتبارين في اقتناء كل ما غلى ثمنه وثقل وزنه من الحلبي والمساغ⁽⁸⁾.

(1) يمتد العصر الإيلخاني في إيران من سنة 645-756هـ/1256-1355م، وإيلخان كلمة مغولية من مقطعين (إيل) وتعني خاضع أو مطيع، و(خان) أي الحاكم. (كليفورد بوزورث: الأسرار الحاكمة في التاريخ الإسلامي، ترجمة حسين علي اللبوي، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط2، 1408هـ/1995م، ص209-210).

(2) نبيل علي يوسف: المرجع نفسه، ج1 ص259.

(3) التكفيت: هو زخرفة معدن بمعدن آخر يختلف عنه في اللون والقيمة، فمثلاً تكفيت النحاس أو البرونز بالفضة أو بالذهب، أو تكفيت الفضة بالذهب (ديماند: الفنون الإسلامية، ترجمة أحمد محمد عيسي، مراجعة وتقديم أحمد فكري، دار المعارف، القاهرة 1954م، ص147).

(4) نبيل علي يوسف: المرجع نفسه، ص281.

(5) ابو طاهر السمرقندي: المصدر نفسه، ص73- أحمد فؤاد: المصدر نفسه، ص129.

(6) الكرج: تسمى كذلك كرجستان، قصبته مدينة تفليس، ولم يدخل هذا الإقليم في عداد الولايات الإسلامية، إلا بعد أن فتحها تيمور في ختام القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي. (القلقشندي: المصدر نفسه، ج4 ص361- لسترنج: المرجع نفسه، ص217).

(7) عبدالله رازي: المرجع نفسه، ص402- عبد العزيز جنكيزخان: المصدر نفسه، ص96.

(8) كلافيجو: المصدر نفسه، ص242- فاميري: المرجع نفسه، ص243.

ولقد اهتم التيموريون بالشكل الفني للمصوغات من ترصيع وزخرفة، ويتجلى ذلك في خاتم من الذهب مؤرخ بسنة 834هـ/1430م منقوش بزخارف لتوريقات نباتية وشريط من الزخارف الكتائية مشكل على هيئة تنينين، مما يدل على التأثير بالأساليب الصينية، كما استخدم التيموريون حجر الجشم الأخضر (Jade) في ترصيع هذا الخاتم⁽¹⁾.

ج) صناعة السلاح:

إن كثرة الحروب التي خاضها التيموريون قد شكلت لديهم دافعاً قوياً لتصنيع كميات كثيرة ومتنوعة من الأسلحة والمعدات الحربية، ولما كان هذا يتطلب توفر عدد كبير من صناعات السلاح، فقد حرص تيمور علي ترحيل صناعات السلاح من كل بلد يغزوه، فمثلاً جلب من دمشق صناعات القسي، ومن تركيا صناعات البنادق، كما حشد إلي سمرقند رجال المدفعية، من النوعين: العاملين بالمخانيق⁽²⁾، وبالقصف، وذلك إلي جانب الذين يعملون الحبال التي تعمل بها آلات القذف، فضلاً عن صناعات الدروع والخوذ والنشاب⁽³⁾.

ويقدر كلافيجو⁽⁴⁾ عدد من استجلبهم تيمور من صناعات السلاح إلي سمرقند، بألف صانع، وقد أتاح لهم أسباب المعيشة الدائمة، وكذلك الظروف المناسبة التي تساعدهم علي أداء أعمالهم دون إنقطاع .

وقد اتخذ تيمور من قصر كوك سراي (القصر الأخضر) بسمرقند ترسانة حربية، ومخازن للسلاح، وورش لتصنيعها⁽⁵⁾، وكان يتفقد أعمال صناعات السلاح باستمرار، ويأمر أن يعرض أمامه ما صنعوه من الأسلحة والدروع، وكان من بين الأشياء التي جلبوها ليراها ثلاثة آلاف سايعة⁽⁶⁾ من ألواح الدروع، وعدداً هائلاً من الخوذ، كانت كل واحدة من هذه الخوذ مع سابقتها من ألواح الدروع، وقد قدم الكثير منها لتيمور، ومن معه من السادة والنبلاء الذين كانوا بخدمته آنذاك⁽⁷⁾.

وكان شكل الخوذة مستديراً من الخلف إلي نقطة محددة، لكن من الأمام هناك قطعة تنزل نحو الأسفل لحماية الوجه والأنف، وهذه القطعة عبارة عن لوح عرضه إصبعين يصل إلي ما دون مستوى الذقن، ومن الممكن إنزال هذه القطعة أو رفعها حسب الرغبة، وهي تخدم في إبعاد الضربات بالسيف.

أما سوابغ الدروع فهي مصنوعة من الصفائح، وهم يرتدون تحتها قميصاً طويلاً مصنوعاً غير القميص المصنوع من صفائح الدرع، وينزل هذا نحو الأسفل، ويظهر دون الدرع⁽⁸⁾.

6) الصناعات الخشبية

(1) نعمت اسماعيل سلام: المرجع نفسه ، ص236.

(2) المنجنيق: آلة من الخشب تستخدم لقذف الحجر علي العدو لمسافات بعيدة، وقيل إنها من التركيب الفارسي "من چه نيك" أي (كم أنا جميل) (القلقشندي: المصدر نفسه ، ج2 ص137، حسن حلاق وآخر: المعجم الجامع، ص211-212).

(3) كلافيجو: المصدر نفسه ، ص314-316.

(4) كلافيجو: المصدر نفسه، ص316.

(5) بوريويي أحمدوف: المرجع نفسه ، ص280.

(6) السايعة : الدروع الواسعة، وهي عبارة عن جبة مشقوقة المقدم، تصنع من الصوف وأحياناً من الديباج وتنسج بالذهب، ويرصع صدرها بأنواع الياقوت والجواهر. (رجب عبد الجواد إبراهيم: المعجم العربي لأسماء الملابس، ص 171، 225) .

(7) كلافيجو: المصدر نفسه، ص319-320.

(8) كلافيجو: المصدر نفسه، ص320.

قامت ببلاد ما وراء النهر بعض الصناعات الخشبية، كصناعة السهام والعصي ومقابض السياط وأقفاص الطيور بفرغانة⁽¹⁾، وصناعة الأثاث في سمرقند⁽²⁾، وصناعة المراكب من جذوع الأشجار في خوارزم⁽³⁾. وقد استخدم التيموريون الأخشاب أيضاً في صناعة أدوات الحصار، مثل المنجنيق، والعرادة⁽⁴⁾، والدبابة⁽⁵⁾، والكبش⁽⁶⁾، والزحافة⁽⁷⁾ وغيرها⁽⁸⁾، وقد تميزت الصناعات الخشبية بدقة الصنعة، وبلغ الصانع في الحفر على الخشب مبلغاً عظيماً، يظهر ذلك في بعض أبواب المساجد والمدارس المنسوبة لهذا العصر⁽⁹⁾.

(7) الصناعات الزجاجية:

اشتهرت بلاد ما وراء النهر بالصناعات الزجاجية، وقد ساعد علي ذلك وفرة العجينة التي كان يصنع منها الزجاج والتي امتازت بقلّة وزنها وورقتها مما يسهل تشكيلها وزخرفتها⁽¹⁰⁾، بالإضافة إلى حرص حكام ما وراء النهر من التيموريين علي استخدام أمهر صناع الزجاج من مختلف الأنحاء إلى بلادهم، وكانت سمرقند من أهم مراكز صناعة الزجاج آنذاك، ولا تزال أطلال أفران الزجاج باقية حتى اليوم⁽¹¹⁾.

وقد تميزت المنتجات الزجاجية بتنوع أشكالها وتعدد أحجامها، منها على سبيل المثال لا الحصر؛ الأكواب والأباريق والقناديل والقوارير وغيرها⁽¹²⁾.

(8) الصناعات الجلدية:

واجهت هذه الصناعة مع بداية عهد تيمور، أزمة في نقص المادة الخام (الجلود) اللازمة، ما دفع صانعو الأحذية والصنادل على رفع أسعارها، ولمواجهة هذه الأزمة ألزم تيمور الجزارين وصائدي الحيوانات البرية بإرسال الجلود إلى المدايغ جبراً، بعد أن كان الأمر متروكاً لهم، وقد نتج عن ذلك سد العجز في نقص الجلود اللازمة للصناعة⁽¹³⁾، غير أن صانعي الأحذية استمروا في رفع الأسعار دون مبرر، ولم يستجيبوا لأوامر السلطة الحاكمة

(1) بابرشاه: المصدر نفسه، ص 81.

(2) زكي محمد حسن: فنون الإسلام، ص 487- محمد محمد فياض: المصدر نفسه، ص 98-99.

(3) لسترنج: المصدر نفسه، ص 502.

(4) العرادة: آلة حربية أصغر من المنجنيق، ترمي بالحجارة الأهداف البعيدة (حسان حلاق وآخر: المعجم الجامع، ص 152).

(5) الدبابة: برج من الخشب المصنوع بالرصاص والحديد يتحرك علي عجلات، ويتكون من عدة أدوار تصعد إليها الجند لمهاجمة الحصون وتسلق الأسوار، وتستخدم أيضاً في هدم الأسوار وهي أقدم من المنجنيق. (أحمد شوقي: الحضارة الإسلامية، ص 282).

(6) الكبش: آلة حربية لها رأس ضخمة وقرنان تدفعها الجنود نحو الأسوار بغية هدمها. (حسان حلاق وآخر: المرجع نفسه، ص 186).

(7) الزحافة: آلة من آلات الحرب والحصار. (سعيد عبد الفتاح عاشور: العصر المالكي في مصر والشام، دار النهضة العربية، ط 2، القاهرة 1976م، ص 444).

(8) ابن عريشاه: المصدر نفسه، ص 220- أبو المحاسن: المصدر نفسه: ج 2 ص 433.

(9) ديمان: المرجع نفسه، ص 127.

(10) زكي محمد حسن: فنون الإسلام، ص 161.

(11) أبو طاهر السمرقندي: المصدر نفسه، ص 31 - إبراهيم إبراهيم عامر: الدورية نفسها، ص 121.

(12) زكي محمد حسن: المرجع نفسه، ص 162.

(13) The Cambridge history of Iran, vol.vi, P.542.

بضرورة خفض الأسعار بعد توفير الجلود، وإزاء ذلك قام الأمير تيمور بشنق بعض القائمين علي الصناعات الجلدية كالأساكفة عقاباً لهم⁽¹⁾

وقد استخدم التيموريون الجلد في تجليد المخطوطات، وكانت الخامات المستخدمة تصنع من جلود الجمال، وقد نهضت صناعة تجليد الكتب آنذاك، وظهرت أساليب صناعية جديدة من ابتكار المجلدون التيموريون، وليس معني هذا أنهم استغنوا عن الأساليب القديمة، بل أنهم مزجوا أحياناً بين هذه الأساليب القديمة، والأساليب التي ابتكروها فيما بعد ببراعة وإتقان ليس لهما مثيل⁽²⁾.

في أول الأمر استخدم المجلدون طريقة الحز بواسطة قطعة خشبية أو قطعة من العاج يضغط بها علي الجلد لإنتاج خطوط محززة، لكن يبدو أن هذه الطريقة الصناعية لم ترض طموحهم الفني، لاسيما وأنهم أرادوا أن ينوعوا في أساليب الزخرفة، ويخرجوا عن الأساليب الهندسية القديمة في الزخرفة، فاستخدموا القوالب المعدنية الكبيرة (الاسطوانات)، وكان المجلدون يضغطون هذه القوالب المعدنية علي الجلدة بقوة فتظهر التواءات الشديدة البروز علي شكل العناصر الزخرفية النباتية والحيوانية بل والصور الأدبية أيضاً⁽³⁾. وقد كان لاستخدام هذه الطريقة الصناعية الجديدة أثرها المباشر علي التطور الزخرفي الذي لحق بالجلود التيمورية، لاسيما تلك الجلود ذات المناظر الطبيعية التصويرية التي لا يمكن تخيل عملها بدون هذا التطور الصناعي المذهل.

ومن الأمثلة علي ذلك جلدة مخطوط بستان سعدي المحفوظ بدار الكتب المصرية برقم (6007س)، وقد نفذت بالطريقة السابقة وذهبت بالكامل، ولا يمكن تصور تنفيذها بالطرق القديمة المعتمدة علي الضغط بواسطة قطع عاج أو خشب⁽⁴⁾.

(9) صناعة الخزف:

ينظر البعض إلي العصر التيموري علي أنه عصر تدهور في صناعة الخزف، وذلك لصالح الفسيفساء⁽⁵⁾ التي شاعت بشكل كبير في تلك الفترة⁽⁶⁾، ورغم قلة ما عثر عليه من أوان خزفية منسوبة لهذا العصر، فإن هذا لا يعد دليلاً علي تدهور الصناعة، حيث احتفظت المخطوطات التيمورية بالكثير من صور الأواني التي كانت معاصرة لها وذلك من خلال مناظر الاحتفالات والاستقبالات⁽⁷⁾.

(1) براون: تاريخ الأدب في إيران، ج3 ص236.

(2) سامح فكري البنا: الفنون الإسلامية (دراسة في تجليد المخطوطات في العصور الإسلامية العصر التيموري)، تقديم أبوالمجد فرغلي، دار الكتاب الحديث، القاهرة، ص 117-

Harthan(John) : Book bindings. London .1950. P. 6.

(3) سامح فكري البنا: المرجع نفسه ، ص122.

(4) سامح فكري البنا: المرجع نفسه، ص122.

(5) الفسيفساء: كلمة مشتقة من اللغة اليونانية، والمقصود بها الأشكال الزخرفية (هندسية- نباتية- رسوم كائنات حية) المؤلفة من أجزاء صغيرة ومتعددة الألوان من الزجاج والحجر وتثبيت بعضها إلي جانب بعض فوق الجص أو الأسمنت (سعاد ماهر: الفنون الإسلامية، ص345) .

(6) ديماند: المرجع نفسه ، ص207-209.

(7) نادر محمود عبد الدائم: الخزف التيموري من خلال تصاوير المخطوطات المعاصرة له، بحث ندوة الآثار الإسلامية في شرق العالم الاسلامي، كلية الآثار، جامعة القاهرة 1998م، ص571.

ولقد ظهر في صور تلك المخطوطات عدة أنواع من الأواني الخزفية، منها الخزف الأزرق الذي يعرف بتقليد البورسلين، والخزف ذو البريق المعدني، والخزف الأبيض⁽¹⁾.

وقد تنوعت أشكال الأواني الخزفية المرسومة في صور المخطوطات، فمنها الأباريق والقدر والزهرات والأطباق والسلطانيات. فبالنسبة للأباريق كانت عبارة عن بدن لوزي له قاعدة متوسطة الارتفاع ورقبة تضيق من المنتصف وتتسع قليلاً عند

الفوهة، ويخرج من منتصف البدن صنبور يلتف عند نهايته، ويقابله في الجهة الأخرى مقبض يبدأ من جانب الفوهة حتى أعلي البدن اللوزي⁽²⁾.

وجاء شكل القدر كمثري البدن، ينتهي بفوهة تختلف من حيث اتساعها تبعاً لاستخدامها، فكان استخدام القدر ذات الفوهة المتسعة بحيث تستخرج منها المشروبات بواسطة أكواب ذات مقابض، بينما لا يتاح هذه للقدر ذات الفوهة الضيقة⁽³⁾.

وتختلف أشكال الأطباق، فمنها الأطباق الكبيرة متوسطة العمق والتي لها قاعدة صغيرة وليس لها حافة، وشكلاً آخر ذو قاعدة متوسطة الارتفاع، وليس له حافة أيضاً، وهناك من له حافة متسعة قليلاً⁽⁴⁾، أما السلطانيات فقد احتفظت بشكل واحد، وهو السلطانية العميقة ذات القاعدة المتوسطة⁽⁵⁾.

10 صناعة الورق:

بدأت صناعة الورق في الشرق بالصين، ثم انتقلت إلى سمرقند بما وراء النهر على يد بعض الأسرى الصينيين الذين ظفر بهم المسلمون بعد معركة طلاس التي انتصرت فيها الجيوش الإسلامية على الجيوش الصينية في سنة 133هـ/750م⁽⁶⁾. ومنذ ذلك الوقت صارت سمرقند من أهم مراكز صناعة الورق بالشرق الإسلامي، وقد عُرف الورق المصنوع بها بالكواغد⁽⁷⁾ السمرقندية⁽⁸⁾، وكان يصدر منها إلى سائر البلاد علي حد قول (القزويني)⁽⁹⁾.

طوّر السمرقنديون صناعة الورق، وخطوا به خطوات واسعة في طريق الإتقان والجودة، حتى فاق الورق المصري الذي لم يكن له مثيل في الجودة، يشير إلى ذلك الثعالبي⁽¹⁾ بقوله إن "كواغد سمرقند عطلت قراطيس مصر والجلود التي كان الأوائل يكتبون فيها، لأنها أحسن وأنعم وأرفق وأوفق".

(1) نادر محمد عبد الدائم: الدورية نفسها، ص 571-572.

(2) نادر محمد عبد الدائم: الدورية نفسها، ص 574-575.

(3) نادر محمد عبد الدائم: الدورية نفسها، ص 576-577.

(4) نادر محمد عبد الدائم: الدورية نفسها، ص 571-572.

Lane(A) : Later Islamic Pottery, London 1939, P.18.

(5) نادر محمد عبد الدائم: الدورية نفسها، ص 578.

(6) بارتولد: تركستان من الفتح العربي حتى الغزو المغولي، نقله عن الروسية صلاح الدين عثمان، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت 1401هـ/1981م، ص 367.

(7) يوجد بمكتبة جامعة ليون أقدم كتاب عربي على الكاغد وهو كتاب "غريب الحديث" لأبي عبيد القاسم بن سلام وتاريخ نسخ الكتاب سنة 252هـ/866هـ (أحمد شوقي: المرجع نفسه، ص 308).

(8) لسترنج: المرجع نفسه، ص 508.

(9) المصدر نفسه، ص 360.

أما عن المادة المستخدمة في صناعة الورق، فقد استخدم الصينيون مادة الحرير غالية الثمن، ثم لما انتقلت صناعته من الصين إلى سمرقند، استبدل السمرقنديون الحرير بمواد أخرى أكثر توافراً وأيسر منالاً، كالقطن والكتان⁽²⁾. فقد عُثر على مخطوط في مكتبة الاسكوريال يرجع تاريخه إلى سنة 492هـ/1009م يثبت أن المسلمين هم أول من صنع الورق من القطن والكتان⁽³⁾ وفي العهد التيموري استبدل السمرقنديون القطن والكتان بلحاء شجر الجوز المنتشر في سمرقند، وكان الورق المصنوع آنذاك من أجود أنواع الورق في الدنيا⁽⁴⁾

وقبل طي صفحات الحديث عن صناعة الورق، ثمة تساؤلان لا بد لهما من إجابة. أولهما: ما السبب وراء لجوء التيموريين إلى صناعة الورق من لحاء شجر الجوز بدلاً من القطن والكتان؟ وثانيهما: لماذا لحاء شجر الجوز بالذات دون غيرها؟ للإجابة على هذين التساولين يمكن القول إن السبب الحقيقي وراء ذلك يعود في الغالب إلى ما فرضته احتياجات الفترة (المعاصرة للتيموريين) وتفصيل ذلك كالآتي:

(1) وجه سلاطين التيموريين عنايتهم للنهوض بالصناعات والعمل على تنميتها وتطويرها، وبطبيعة الحال كانت صناعة النسيج في مقدمة هذه الصناعات⁽⁵⁾، ولما كانت هذه الصناعة تعتمد- في الأساس- على القطن والكتان⁽⁶⁾. كان لابد من توفير أكبر كمية منهما لسد احتياجات هذه الصناعة، وهو ما أثر سلباً على صناعة الورق التي اعتمدت كلياً على تلك الخامات، ويبدو أن التيموريين أدركوا ذلك فسعوا لإيجاد بديل مناسب لهما، فلم يجدوا أفضل من لحاء شجر الجوز .

(2) ازدهار النشاط العلمي والثقافي في عصر التيموريين، إذ كان سلاطينهم من أكبر رعاة العلم والأدب⁽⁷⁾، ولما كان الورق بالنسبة للتقدم العلمي والثقافي يمثل عدته وآلته وشرطه المادي، فقد زاد الطلب عليه، ما يعني زيادة الطلب على الخامات التي يصنع منها (القطن-الكتان)، فسعى التيموريون إلى استخدام لحاء شجر الجوز لتخفيف الضغط عليهما لصالح صناعة المنسوجات.

وفيما يخص الإجابة على التساؤل الثاني، وهو استخدام لحاء شجر الجوز دون غيره، ربما يعود إلى قلة تكلفته الاقتصادية مقارنةً بالقطن والكتان، فضلاً عن وفرته. أو بمعنى أدق ربما يكون التيموريون قد أكثروا من زراعته بعدما أيقنوا من صلاحيته الكاملة لصناعة نوع جيد من الورق.

في ضوء التفسيرات السابقة. يتضح أن السبب وراء صناعة الورق من لحاء شجر الجوز يعود إلى التنافس العنيف بين كل من صناعة المنسوجات والورق على خامات القطن والكتان، والتي نجحت فيها صناعة المنسوجات من إزاحة صناعة الورق عما كانت تفرضه من استحواذ على خامتي القطن والكتان، ومن ثم أصبح من الضروري إيجاد بديلاً لهما لتعويض صناعة الورق عما فقدته من أسهم في هاتين الخامتين، وهو ما تجسد في لحاء أشجار الجوز لإعتبارات منها: جودته، قلة تكلفته الاقتصادية، وفرة زراعته.

11 صناعة العقاقير:

(1) ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار تحضة مصر 1384هـ/1965م، ص542.

(2) غوستاف لوبون: حضارة العرب، ترجمة عادل زعيتر، مطابع عيسى الحلبي وشركاه (د.ت) ص482.

(3) أحمد شوقي: المرجع نفسه، ص136.

(4) المصدر نفسه، ص178.

(5) The Cambridge history of Iran، vol.vI، P.56 .

(6) لسترنج: المرجع نفسه، ص506.

(7) خواندمير: حبيب السير، ج3 ص333-336.

اشتهرت بلاد ما وراء النهر بصناعة بعض العقاقير الطبية، منها عقار يشبه المرهم يوضع فوق الجروح⁽¹⁾، وآخر يستخدم في علاج السموم⁽²⁾، وثالث يستخدم للتخفيف من أوجاع القلب⁽³⁾، ورابع يساعد علي تجلط الدم⁽⁴⁾

كما عرف التيموريون صناعة المعاجين الطبية، فكان الأمير تيمور في شيخوخته تركب له المعاجين ليستعين بها علي افتضاض الأوبكار⁽⁵⁾، كما كان السلطان عمر شيخ ميرزا يتعاطي المعجون المصنوع من الأفيون حتى يغشي عليه⁽⁶⁾.

12) صناعة الفخار والآجر:

تقدمت صناعة الفخار في بلاد ما وراء النهر، ساعد على ذلك وفرة الطينة اللازمة التي تستخرج من المنطقة الواقعة بين نهر الصغد وجبل گوهرک بسمرقند⁽⁷⁾، وقد أقيمت أفران الفخار بالقرب من هذه المنطقة، وقد كشفت الحفائر الأثرية في الوقت الحاضر الكثير من بقاياها⁽⁸⁾.

كما ازدهرت صناعة الآجر (الطوب المحروق) كذلك، ويعود السبب في ذلك إلى وفرة المادة الخام من رمال وأتربة ممتازة، أجاد صناع الآجر حرفها ومزجها وإخراج أشكال وألوان منها في غاية المتانة والصفاء، وقد استخدم المعماري الآجر بدرجة لا تقل مهارة عن استخدامه الأحجار، كما أبدع البناءون في استخدامه في البناء والزخرفة على نحو لا يضارعهم فيه أحد، فاستخدموه في بناء الواجهات والقباب والمآذن فضلاً عن استخدامهم له في عمل أشكال زخرفية من مجرد تشكيل أوضاعه⁽⁹⁾.

ج) نظام الطوائف الحرفية (نقابات العمال) وأثره على النشاط الصناعي:

شكل العمال فئة مستقلة في المجتمع التيموري، فكانوا يتجمعون في أحياء خاصة بهم على شكل طوائف، وكان أصحاب كل طائفة يلقبون باسم الحرفة التي يحترفونها، فمثلاً لُقب صانعو الأحذية بـ(الأساكفة) وبائعِي الأقمشة المنسوجة من القطن والكتان بـ (البزازين) فضلاً عن طائفة النساجين والفخارين والخياطين وغيرهم⁽¹⁰⁾. وكان علي رأس كل طائفة رئيس يهيمن على شؤون أفرادها ويوجههم التوجيه الفني الصحيح ويرعى مصالحهم، وكان يلقب بالأستاذ⁽¹¹⁾. والأستاذية هي أسمى الرتب وأرفعها، فهي تعني وصول صاحبها إلى قمة المهارة والخبرة في تخصصه، ومن ثم

(1) بابرشاه: المصدر نفسه ، ص 87، 296

(2) خواندمير: دستور الوزراء، ص 446.

(3) العيني: عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان، تحقيق وتعليق عبد الرازق الطنطاوي القرموط، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة 1409هـ / 1989م، ص371.

(4) ابو طاهر السمرقندي: المصدر نفسه ، ص142.

(5) أبو المحاسن: المنهل الصافي، ح4 ص137- ابن عماد الحنبلي: شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق لجنة إحياء التراث، منشورات الآفاق الجديدة، بيروت 1986م، ح7 ص66.

(6) بابرشاه: المصدر نفسه ، ص 87، 296.

(7) ابو طاهر السمرقندي: المصدر نفسه ، ص31.

(8) ابراهيم ابراهيم عامر: الدورية نفسها ، ص31.

(9) ابراهيم ابراهيم عامر: الدورية نفسها، ص151.

(10) أحمد الشنتناوي وآخر: دائرة المعارف الاسلامية، مراجعة محمد مهدي علام، دار المعرفة، بيروت (د.ت)، ج6 ص168.

(11) أستاذ أو(أستاذ) كلمة فارسية تعني الرئيس، ومنها (اوسطى) بالتركية والكردية. (أدي شير: الألفاظ الفارسية والمعربة، نشر المطبعة النموذجية، بيروت 1980، ص 10) .

حرص أرباب هذا اللقب بتسجيله على المنتجات الصناعية قبل أسمائهم، فنقرأ على وجه بعض التحف المعدنية عبارة (عمل استاذ شمس الدين) وعبارة (عمل استاذ على نسفى)⁽¹⁾.

وقد ساهم نظام الطوائف الحرفية في الارتقاء بالصناعة، وتنظيم شئون العمال ورعاية مصالحهم، وحمايتهم من ظلم الإقطاعيين الذين سيطروا على الخامات والمواد الأولية للصناعة في المدن والقرى على السواء⁽²⁾.

وكان أصحاب كل حرفة يتجمعون في مكان واحد، مما خلق حالة من التنافس الشريف بينهم، وأظهر روح التقارب التي تجمع بينهم⁽³⁾.

غير أن هذا الأمر كان له آثاره السلبية على النشاط الصناعي، فاحتفاظ كل طائفة بأسرار ما تمارسه من صناعة دون إطلاع غيرهم عليها، من شأنه أن يعرض هذه الصناعة للخطر المحدق إذا ما تعرض أصحابها للفناء في حالة وقوع وباء أو كارثة، نظراً لتجمعهم في مكان واحد، وقد فطن تيمور إلى هذا الخطر، لذلك لما غزا مدينة يزد منع جنوده من استخدام العنف ضد أهلها الذين كانوا من أمهر صناع النسيج في تلك الفترة⁽⁴⁾.

ثالثاً: التجارة

كان لما اتسمت به بلاد ما وراء النهر من وفرة في إنتاج المحاصيل الزراعية، وازدهار في المجال الصناعي، بالإضافة إلى حرص الإدارة التيمورية على تحقيق الأمن على الطرق التجارية⁽⁵⁾، وتسيير دوريات من الحرس بشكل منتظم على تلك الطرق⁽⁶⁾، دور واضح في ازدهار النشاط التجاري سواء داخلياً أم خارجياً في العهد التيموري.

أ- التجارة الداخلية:

1. الأسواق:

كانت الأسواق هي مركز التجارة الداخلية، ولقد اهتمت السلطة الحاكمة بتنظيفها وإضاءتها، لتسهيل حركة البيع والشراء طوال الليل والنهار، كما قامت بتغطية شوارعها بأسقف خشبية حتى تقي روادها من حرارة الشمس المحرقة وهطول الأمطار⁽⁷⁾.

وراقبت السلطة الحاكمة حركة البيع والشراء داخل الأسواق من خلال تعيين المحتسب الذي كان يمنع التلاعب في المكييل والموازين، ويراقب حركة الأسعار، وكانت هناك عقوبات مغلظة على من يخالف ذلك، فيشير براون⁽⁸⁾ نقلاً عن كلافيجو⁽⁹⁾ إلى إعداد بعض بائعي الأطعمة، وصانعي الأحذية، لبيعهم بأسعار مرتفعة

(1) شبل إبراهيم عبید: المرجع نفسه ، ص234.

(2) حسن كريم الجاف: المرجع نفسه ص240.

(3) نعمت اسماعيل علام: المرجع نفسه ، ص238.

(4) The Cambridge history of Iran ,vol.vI ,P.56 .

(5) حافظ آبرو: ص198.

(6) Langies:Instituts Politiques et Militaires de Tamerlake Proprement apples Timour ecrits Par Lui meme en Mongol et tradqits en francois sur la version P12.

(7) نومكين: المرجع نفسه ، ص99

(8) براون: المرجع نفسه ، ج3 ص236.

(9) كلافيجو: المصدر نفسه، ص275.

وقد تميزت بلاد ما وراء النهر بكثرة أسواقها، فاشتهرت سمرقند بأسواقها العامرة ذات الحوانيت المكتظة بالبضائع، كسوق "ريكستان" بوسط المدينة، وكان يُعقد مرتين اسبوعياً يوميَّ الأحد والأربعاء، ويموج بمختلف السلع والبضائع⁽¹⁾، وقد اكتظ بالوافدين عليه حتى ضاق بهم، ولمواجهة تلك الأعداد الغفيرة، اضطر الأمير تيمور إلى مد شارعاً تجارياً من هذا السوق إلى مسافة ثمانمائة متر، وأنشأ على جانبه الحوانيت، وكان لكل حانوت قاعتان، واحدة في الأمام لعرض السلع، وأخرى في الخلف لتخزين البضائع، وكان الطريق مقنطراً وفوق القناطر سقف مقبب، فيه نوافذ لدخول الضوء، ومباشرة جري شغل هذه الحوانيت من قبل التجار، الذين باعوا البضائع من كل نوع⁽²⁾، وكان لكل تاجر حانوت خاص به يعرض فيه سلعته ولا يختلط التجار ببعضهم، وتبقي الحوانيت مفتوحة ليلاً ونهاراً⁽³⁾ وهذا يدل على أن الأمير تيمور كان صاحب فكر اقتصادي فريد تجلي في ما أبداه من حلول تجاه ما واجهه من مشكلات وأزمات.

كما اعتبرت أسواق بخاري الأكبر والأغني في بلاد ما وراء النهر، وقد باع تجار بخاري سلعهم علي منصات في أسواق مسقوفة، أو في ساحات مفتوحة، وكان يتوجب علي المشتريين الذهاب إلى سوق معين أو منصة محددة كي يجدوا ما يودون شراءه، حيث تنتشر محلات لبيع اللحوم والخبز والقشدة، وأخرى للعلف والحبال والأحذية، بالإضافة إلى سلع أخرى كالملابس والاقمشة والبخور والعطور والأدوية والأواني والأطباق والمجوهرات، كل هذه وأكثر كانت تباع في أسواق بخاري⁽⁴⁾. ولقد كان تجار بخاري علي درجة كبيرة من الثراء⁽⁵⁾، إذ كانوا بارعين في عقد الصفقات الكبيرة التي تعود عليهم بأموال كثيرة.

وإلى جانب الأسواق الشعبية أو المدنية، كان هناك نوع آخر من الأسواق ارتبطت إقامتها بالحملات العسكرية، وكان يسمى بسوق "معسكر الجيش" أو "السوق الحربي"، فإذا نزل الجيش بناحية ما جاء جمع غفير من أهلها وتجارها محملين بمختلف السلع والبضائع فحوّلوا معسكر الجيش إلى سوق يزخر بكل ما يحتاج إليه أفرادهم من متطلبات⁽⁶⁾، في المقابل كانت الغنائم التي تجمع في الحروب يتم تسويقها في هذا السوق⁽⁷⁾.

2- طرق التجارة الداخلية:

الطرق النهرية:

تميزت بلاد ما وراء النهر بكثرة ما يجري عبر أراضيها من أنهار، كانت جلها صالحة للملاحة، وعبور السفن طوال السنة، ماعدا بعضها كانت تجمد مياهها في شهور الشتاء، وقد شكّل النقل النهري أحد الشرايين الحيوية للتبادل التجاري من خلال عدة طرق، من أهمها مايلي :

- (1) لسترنج: المرجع نفسه ، ص508- ابراهيم ابراهيم عامر: المرجع نفسها، ص121
- (2) كلافيجو: المصدر نفسه ، ص304-305 - محمد محمد فياض: المرجع نفسه ، ص98.
- (3) بابرشاه: المصدر نفسه ، ص178، 248 .
- (4) نومكين: المرجع نفسه ، ص99.
- (5) كلافيجو: المصدر نفسه، ص329- نومكين: بخاري، ترجمة صلاح صلاح، مراجعة عايذة خوري، منشورات المجمع الثقافي، ط1، أبو ظبي 1995م ص99.

6(David Nicolle: the age of Tamerlane ، Oxford 2000 ، p13 .

(7) The Encyclopaedia Of Islam ، vol.IV" Iran " ، Leiden 1997 ، P.33 .

- 1- الطريق من بذخشان إلي خوارزم عبر نهر جيحون، وكانت تمر به العديد من السفن التجارية المحملة بالبضائع طوال شهور الصيف⁽¹⁾.
- 2- الطريق من فرغانة إلي خوارزم عبر نهر سيحون، وكان من الطرق التجارية الرئيسية، وهو صالح للملاحة ونقل البضائع وجريان السفن، إلا أن مياهه تجمد في الشتاء⁽²⁾.
- 3- الطريق من سمرقند إلي بخاري عبر نهر الصغد، وكان يبدأ من مكان يعرف باسم جن، ثم يتجه إلي بنجكيث ويستمر حتى إلي ورغسر، بعدها يتجه إلي سمرقند، ثم يتابع سيره حتى بخاري⁽³⁾.
- 4- الطريق بين ترمذ إلي خوارزم عبر نهر جيحون، وكان الخوارزميون يسافرون في أيام الصيف بالمراكب إلي ترمذ لجلب القمح والشعير⁽⁴⁾.

الطرق البرية:

كانت الأنهار أحد الشرايين الحيوية للتبادل التجاري، لكن انخفاض درجات الحرارة شتاءً كان يجمد مياهها، مما يعوق حركة الملاحة فيها، فكان يتم التحول إلي الطرق البرية، والتي كان من أبرزها :

- 1) طريق يبدأ من بيكند⁽⁵⁾، ثم يتجه إلي بخاري، بعدها يصعد في محاذة ضفة نهر الصغد اليسري إلي سمرقند ماراً بمدن هذه الناحية⁽⁶⁾.
- 2) طريق يخرج من شمال ترمذ ويتجه إلي الصغانيان، ومنها إلي قباذيان، ثم إلي واشجرد، وهناك يعبر قنطرة الحجارة ويمتد حتى يصل إلي ناحية الختل⁽⁷⁾. وفي الشمال الغربي يصعد طريق آخر من ترمذ إلي باب الحديد، بعدها يتفرع فيالي الشمال يذهب الطريق الأيمن إلي كش، ومنها يبلغ سمرقند، وإلي الشمال الغربي ينتهي الطريق الأيسر إلي قارشي، وهناك ينعطف فرع منه يتجه شرقاً فيعود إلي كش⁽⁸⁾.
- 3) طريق يتجه شمالاً من سمرقند إلي زامين في أشروسنة حيث يتشعب، فكان الطريق الأيسر يتجه إلي الشاش وسيحون الأسفل، والأيمن إلي أعالي سيحون وفرغانة.
- 4) طريق يخرج من فرغانة إلي بونجكث قصبة أشروسنة، ثم إلي خجندة علي سيحون، ومنها يبقى محاذياً ضفة النهر الجنوبية صاعداً معها حتى يصل إلي اخسيكث قصبة فرغانة عند معبر نهر سيحون⁽⁹⁾.
- 5) طريق يربط بين مدينة سمرقند وبخاري، يعرف بـ "الطريق الذهبي" أو "الطريق الملكي"⁽¹⁾.

-
- (1) القلقشندي: المصدر نفسه ، ج4 ص445- لسترنج : المرجع نفسه ، ص478-477.
 - (2) أبو طاهر السمرقندي: المصدر نفسه، ص33-32.
 - (3) القلقشندي: المصدر نفسه، ج4 ص445.
 - (4) لسترنج : المرجع نفسه ، ص487.
 - (5) بيكند: تقع بين بخاري وجيحون، وهي ثاني مدن بخاري التجارية، وكان أغلب أهلها يعملون بالتجارة؛ لذا عرفت بمدينة التجار (فاميري: المرجع نفسه ، ص26).
 - (6) لسترنج : المرجع نفسه، ص514.
 - (7) أركين رحمة الله يف: المرجع نفسه ، ص45.
 - (8) لسترنج : المرجع نفسه ، ص514.
 - (9) لسترنج : المرجع نفسه، ص531-532.

وهكذا كانت كل ولايات ما وراء النهر مرتبطة مع بعضها البعض بشبكة من الطرق التي جمعت بين أجزائها، وساعدت علي التبادل التجاري بينها.

ب) التجارة الخارجية:

1) طرق التجارة الخارجية:

تشعبت طرق التجارة الخارجية، فبينما كانت التجارة البحرية آخذة في النمو، كان السفر براً أخذاً في التطور، وستنصب المحاولة علي عرض أهم تلك الطرق بشيء من التفصيل كالآتي:

الطرق البحرية:

كانت هناك عدة طرق بحرية ربطت بلاد ما وراء النهر بالأقطار الخارجية ربطاً محكماً، مما سهل على التجار نقل بضائعهم من مكان لآخر، ومن أهم تلك الطرق:

1- الطريق البحري من نهر جيحون إلى بحر الخزر (قزوين): يبدأ من حدود بدخشان، ومنها إلى بلخ، ثم ينحدر ماراً بكرلاوو إلى بحر الخزر (قزوين)، وكان هذا الطريق هو المنفذ البحري الرئيسي لتصريف البضائع من وإلى بلاد ما وراء النهر⁽²⁾.

2- طريق بحري يربط بين بحر الخزر (قزوين) والبحر الأسود: كانت بضائع ما وراء النهر تنقل من نهر جيحون إلى بحر قزوين عبر ميناء اصطرخان، وبعد عبورها قزوين كانت تحمل علي الدواب إلى موانئ البحر الأسود ساراي وآزووف الخاضعة للعثمانيين⁽³⁾.

3

3. الطريق البحري من نهر سيحون إلى بحيرة آرال: يدخل نهر سيحون وادي فرغانة من الطريق الشمالي الشرقي في حدود أوزكند، فإذا جاوز أخسيكت قسبة فرغانة وصل إلى الشاش، ثم يمر بمفاوز الغز والترك حتى يصب في بحيرة آرال⁽⁴⁾.

الطرق البرية:

1- طريق الحرير: هو أشهر الطرق التجارية وأعظمها، وكان يبدأ من الصين مروراً بمدينة كاشغر، وفرغانة، ومنها إلى الشاش فسمرقند، ثم يعبر نهر جيحون إلى خراسان، ثم إلى همدان⁽⁵⁾ وصولاً إلى بغداد⁽⁶⁾، ومنها إلى الشام ليصل بعد ذلك إلى أهم مراكز التجارة الأوروبية.

وقد جاءت شهرة هذا الطريق من اعتماده على نقل أحد الأركان الأربعة الأساسية للتجارة في العصور الوسطى⁽¹⁾ ألا وهو الحرير⁽²⁾، ولم يكن الحرير وحده ما كان ينقله التجار عبر هذا الطريق، وإنما كان هناك أيضاً الذهب والفضة والزجاج والتوابل والعقاقير والحبوب وغيرها⁽³⁾.

(1) محمد محمد فياض: المرجع نفسه، ص 85.

(2) حافظ آبرو: جغرافياي حافظ آبرو، ص 27.

(3) طافور: المصدر نفسه، ص 135-137.

(4) محمد محمد فياض: المرجع نفسه، ص 85.

(5) همدان: هي إحدى مدن إقليم فارس، سميت بذلك نسبة إلى همدان بن القلوج بن سام بن نوح، وهي مدينة رحبة كثيرة المياه والبساتين والزروع، وقد فتحها المغيرة بن شعبة في سنة 24هـ/ 644م (الحميري: المصدر نفسه، ص 907).

(6) بغداد: مدينة السلام وقبة الإسلام وعاصمة الخلافة العباسية بناها أبو جعفر المنصور الخليفة العباسي الثاني في سنة 145هـ/ 762م (الحميري: المصدر نفسه، ص 175).

وقد شهد هذا الطريق فترات من التطور والازدهار وأخرى من الكساد والانقطاع، وعندما ظهر الأمير تيمور، كان هذا الطريق قد فقد قدراً من أهميته التجارية لصالح طريق آخر يقع في الشمال منه، وكان يخضع لسيطرة العثمانيين، لذا لم يكد تيمور يعتلي الحكم حتى سعي إلى إعادة طريق الحرير إلى سابق مجده، وفي سبيل ذلك قام بشن هجوماً على أهم المراكز التجارية على الطريق البديل ودمرها، وذلك لإجبار تجارة آسيا الوسطى⁽⁴⁾ على المرور على طريق الحرير كما كان من قبل، وقد نجح في ذلك إلى حد كبير⁽⁵⁾، حيث وفر الأمن والطمأنينة والاستقرار فيه، وتمكن من إنعاش الحركة التجارية على امتداده، وكانت هذه الحركة مقطوعة منذ غزو المغول لبلاد ما وراء النهر⁽⁶⁾.

غير أن النشاط التجاري الذي أوجده تيمور على طريق الحرير، لم يستمر طويلاً، فقد إنهار بوفاته، وعمت الفوضى السياسية آسيا الوسطى وغاب الأمن، ومن ثم أضحت الرحلة على هذا الطريق الطويل مخوفة بالمخاطر، في الوقت الذي تطورت فيه الملاحة البحرية، واكتشفت طرق بحرية جديدة كانت بلا شك أكثر أمناً⁽⁷⁾.

2

2- طريق خراسان العظيم :هو طريق يربط بغداد بمدن إقليم خراسان وما وراء النهر في تخوم الصين، ويمر بإقليم الجبال وبلاد فارس، ثم يتجه شرقاً فيجتاز إقليم قومس⁽⁸⁾، ويدخل خراسان فيمر بنيسابور⁽⁹⁾ ثم طوس⁽¹⁰⁾ فمرو⁽¹¹⁾

(1) اعتمدت حركة التبادل التجاري في العصور الوسطى بصفة أساسية على أربعة سلع جوهريّة هي (الحرير - الرقيق - الذهب - التوابل) التي كانت عماد التجارة في تلك الفترة (ايرين فرانك: طريق الحرير، ص 7-15) .

(2) ايرين فرانك: المرجع نفسه، ص 7-15 .

(3) دونالدولبر: المرجع نفسه ، ص 163 .

(4) تعرف منطقة آسيا الوسطى تاريخياً باسم التركستان وتعتبر موطن الترك وتمتد من بحر الخزر وقزوين غرباً إلى حدود التبت ومنغوليا والصين شرقاً، ومن سيبيريا شمالاً حتى إيران وأفغانستان جنوباً. (بارتولد: تاريخ الحضارة الإسلامية، ترجمة طاهر حمزة، دار المعارف، القاهرة 1983م، ص 139.

(5) ايرين فرانك: المرجع نفسه ، ص 7-8.

(6) أركين رحمة الله بف: المرجع نفسه ، ص 112.

(7) مايونج: طريق الحرير من الصين إلى انطاكية، مجلة الرسالة اليونيسكو، يونيو 1984م، العدد 37 ص 24.

(8) قومس: بالضم ثم السكون وكسر الميم وشين مهملة، تقع في ذيل جبال طبرستان بين الري وخراسان، ومن أشهر مدنها بسطام ودامغان. (الحميري: المصدر نفسه ، ص 743) .

(9) نيسابور: تنسب إلى سابور بن اردشير أحد ملوك الفرس، وتسمى "عنة الشرق"، وقد أُنْخِذت في بعض الفترات حاضرة لخراسان. (أبوالفدا: المصدر نفسه ، ص 450-451) .

(10) طوس: إحدى نواحي خراسان، تقع على بعد عشرة فراسخ من نيسابور. (ياقوت الحموي: المصدر نفسه ، ج 4 ص 55-56) .

(11) مرو: هي من أشهر مدن خراسان وأعظمها، وهي مرو الكبرى، كانت تُعرف "بمرو الشاهجان"، ومعناها بالفارسية روح السلطان، وذلك تمييزاً لها عن مرو الصغرى التي كانت تُعرف بـ "مرو الروذ" ومعناها مرو النهر، والمسافة بينهما مسيرة خمسة أيام (ياقوت الحموي: المصدر نفسه، ج 5 ص 112-116) .

وَأَمَل⁽¹⁾ عند ضفة نهر جيحون، ثم يتجه بعدها إلى إقليم الصُّعْدُ فيمر ببخاري فسمرقند، وعندها يفترق في اتجاهين بمضي أحدهما في إتجاهه الأصلي حتى يصل الشاش، ومنها إلى مدينة آترار أسفل نهر جيحون، ويمضي الآخر من زامين، إلى إقليم فرغانة ونهر سيحون الأعلى حتى يصل إلى أوزكند، علي تخوم الصين، وكان تجار خراسان يسلكون هذا الطريق أثناء جلبهم وتصديرهم للسلع التجارية، وكانت قوافل التجارة المحملة بالبضائع المتنوعة تخرج عبر هذا الطريق إلى نواح كثيرة منها بلاد العراق، وبلاد ما وراء النهر، والهند والصين وغيرها⁽²⁾.

3- درب باب الحديد :درب جبلى ضيق يمر بين الجبال الممتدة من بلاد الهند إلى سمرقند، وهو ينسب إلى احدى المدن التي يمر بها، وكان يدر دخلاً كبيراً من عوائد السلع والبضائع التي تمر به كالأحجار الكريمة والمعادن والأصبغ والعقاقير والبهارات وجوز الهند⁽³⁾ (4) .

4- الطريق التجاري من بلاد الروس إلى ما وراء النهر: كان يبدأ من شمال روسيا متجهاً صوب الجنوب، حيث تنقل التجارة إلى مرو وبلخ بإقليم خراسان، وبخاري وسمرقند بإقليم ما وراء النهر، ويحمل التجار الذين يأتون من هذا الطريق الفراء والجلود المصنوعة والعسل وشمعه والسيوف وغيرها⁽⁵⁾.

يلاحظ مما سبق أن كل طريق من الطرق السابقة كان يمر به مجموعة من السلع والبضائع المعينة، والتي كانت تشتهر بها البلاد التي يبدأ منها كل طريق، فعلى سبيل المثال كان يمر بدرب باب الحديد الذي يبدأ من الهند جوز الهند والعقاقير والبهارات التي تشتهر بها هذه البلاد .

وبالإضافة إلى هذه الطرق التجارية الضاربة في القدم، قام سلاطين التيموريين بخطط طرقاً جديدة للتجارة، فعلى سبيل المثال قام الأمير تيمور بمد طريق من سمرقند إلى بلاد الهند⁽⁶⁾، وآخر يمتد من سمرقند إلى بلاد الشام مما كان له أبلغ الأثر في ازدهار حركة التبادل التجاري بين بلادهم وتلك البلاد⁽⁷⁾.

. أهم مراكز التجارة الخارجية:

سمرقند:

كانت سمرقند من أعظم مدن ما وراء النهر وأجلها، وقد تبوأ مكانة تجارية عظيمة، نظراً لوقوعها على طرق التجارة الرئيسية كطريق الحرير⁽⁸⁾ وطريق خراسان العظيم⁽¹⁾، وكانت محط القوافل القادمة لبلاد ما وراء النهر، وأسواقها مجمع التجارات بين الشرق والغرب⁽²⁾.

(1) أمل: بضم الميم بعد المد وآخره لام، تقع في يسار نهر جيحون على نحو مائة وعشرون ميلاً شرق مرو(لسترنج: المصدر نفسه ، ص445) .

(2) لسترنج: المرجع نفسه ، ص 471 .

(3) كلافيجو: المصدر نفسه ، ص225-227.

(4) شرف الدين اليزدي: ظفرنامه، ج1 ص49-50- الدوري: تاريخ العراق الاقتصادي، طبعة بغداد 1948م، ص136.

(5) هايد: تاريخ التجارة في الشرق الأدنى في العصور الوسطى، ترجمة أحمد محمد رضا، مراجعة وتقديم عز الدين فوده، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1985م، ج2 ص40.

(6) أحمد محمود الساداتي: تاريخ المسلمين في شبه القارة الهندية، ج2 ص283.

(7) دي ميخافلي: حياة تيمور، ترجمة أحمد عبدالكريم سليمان، دار النهضة العربية، ط1، القاهرة 1405هـ/1985م، ص27- أحمد الشنتاوي:

المرجع نفسه ، ج6 ص163.

(8) إيرين فرانك: المرجع نفسه ، ص341.

على أن الانطلاقة الحقيقية لسمرقند كمركز تجاري عظيم بدأت عندما اختارها تيمور حاضرة لدولته الآخذة في النمو والازدهار، فراح يزينها بكل آيات الروعة والفخامة، ولم يدخر وسعاً في تشجيع التجارة بها، مدفوعاً بما كان لها من مكانة تجارية قديمة، فمد لها طرق تجارية جديدة تربطها بالهند وبلاد الشام⁽³⁾، وأقام تيمور أيضاً سوقاً عظيماً بوسط المدينة تميز بالحركة والنشاط، وكان تحط فيه القوافل⁽⁴⁾، لذلك سرعان ما أصبحت سوقاً عالمياً للتجارة بين الشرق والغرب، فحملت قوافل الهند إلى سمرقند التوابل والعقاقير وكل طريف ولطيف من نسيجها، وصدرت الصين إليها الخزف والمسك والعقيق والأحجار الكريمة، وجاء إليها الفراء الثمين من الشمال⁽⁵⁾.

وصدّرت سمرقند أجود أصناف الورق، وأفضل أنواع الثياب الحريرية والكتانية لاسيما ذلك النوع الذي يعرف بالمخمل والذي كان حدثاً جديداً في صناعة المنسوجات⁽⁶⁾، فضلاً عن الدروع والسترات الواقية⁽⁷⁾، والصناعات الزجاجية، والمشغولات الخشبية وغيرها⁽⁸⁾.

كانت السلع المنتجة في سمرقند لا تصدر إلى آسيا فحسب، وإنما إلى أوروبا أيضاً⁽⁹⁾، وهكذا أصبحت سمرقند مركزاً تجارياً عالمياً لتبادل السلع والمنتجات بين الشرق والغرب، فلا عجب إذن أن يقصدها التجار من مختلف الجنسيات، كالصينيين والهنود والمغول، ومن مناطق أخرى كثيرة مجاورة، لأن التجارة في البلدان التي من حول سمرقند كانت مزدهرة كثيراً⁽¹⁰⁾.

ولا شك أن مقادير البضائع الواردة إليها، كانت تفوق مقادير البضائع الواردة إلى أماكن أخرى كثيرة، وذلك لموافاة هذه الأعداد الغفيرة من التجار بمطالبهم، ومن هنا كانت هناك ضرورة ملحة لإعادة تنظيم الحياة التجارية بالمدينة، وتزويدها بمرافق تجارية جديدة من شوارع تجارية وخانات ومخازن وغيرها. وفي هذا الصدد يذكر كلافيجو⁽¹¹⁾: "في كل عام كان يصل إلى سمرقند كثير من التجار والتجار من جميع الأنواع، لكن لم يكن هناك بعد مكان داخل المدينة حيث يمكن تخزين البضائع به بشكل لائق، وبعد ذلك عرضها من أجل البيع، لذلك أعطي تيمور أوامر قضت ببناء شارع يعبر خلال سمرقند كلها".

وكان هذا الشارع التجاري يمتد من الميدان الرئيسي في المدينة إلى النهر بطول ثمانمائة متر، وقد عهد تيمور للإشراف على هذا العمل إلى اثنين من الأمراء، وأمرهم أن يفرغوا منه في غضون عشرين يوماً، وإلا تعرضوا للمساءلة والعقاب، فاشتغل جيش من العمال ليل نهار في هدم البيوت القديمة، وتمهيد أرض الشارع، وإقامة الحوانيت على جانبيه، ونقل التجار إليها، ومضت المدة المحددة فمر تيمور في الشارع الفسيح، وتفقد منشأته، واطمأن قلبه لأنه زود مدينته بمرفق تجاري هام⁽¹²⁾.

(1) نومكين: المرجع نفسه، ص 98.

(2) لسترنج: بلدان الخلافة الشرقية، 508.

(3) أحمد محمود السادات: تاريخ المسلمين في شبه القارة الهندية، ج 2 ص 283.

(4) إبراهيم إبراهيم عامر: الدورية نفسها، ص 121.

(5) فاميري: المرجع نفسه، ص 253.

(6) بابر شاه: المصدر نفسه، ص 178 - محمد محمد فياض: المرجع نفسه، ص 60.

(7) آيرين فرانك: المرجع نفسه، ص 255.

(8) زكي محمد حسن: الفنون الإيرانية، 268-269.

(9) فاميري: المرجع نفسه، ص 254.

(10) كلافيجو: المصدر نفسه، ص 304.

(11) كلافيجو: المصدر نفسه، ص 304.

(12) كلافيجو: المصدر نفسه، ص 304-305.

كان لهذا المشروع العديد من الفوائد، كما كان له أيضاً بعض السلبيات، منها أن الأمير تيمور أمر بهدم بعض البيوت المملوكة للأهالي أثناء تنفيذ المشروع دون اعتبار، لكنه اضطر إلى صرف التعويض المناسب لهم أمام إلحاحهم⁽¹⁾.

بخارى:

ولاية كبيرة بما وراء النهر، وهي تناظر سمرقند وتقع في الغرب منها، على مسافة خمسة وعشرين فرسخاً⁽²⁾، وبالتحديد في نهاية نهر زرافشان (نهر الصغد) الذي يجري في أجزاء كثيرة منها⁽³⁾، وصفها القلقشندي⁽⁴⁾ بقوله: "إنها مدينة قديمة بما نزهة كثيرة والبساتين واسعة الفواكة"، ووصفها بابرشاه⁽⁵⁾ بقوله: "مدينة رائعة الجمال، فاكهتها وفيرة وجميلة".

تبوأ بخارى مكانة سياسية عظيمة في عهد السامانيين، فقد اتخذها الأمير إسماعيل بن أحمد الساماني (270-295هـ/892-907م) حاضرة لدولته، وأقام فيها المنشآت الضخمة والقصور المنيفة والمدارس⁽⁶⁾.

أما عن أهميتها التجارية، فكانت بخاري مركز تجاري مهم، لأنها ملتقى التجارة القادمة من الصين وآسيا الغربية، فضلاً عما كان بها من مصانع الحرير والمنسوجات القطنية، وأجود الألبسة والمصنوعات الفضية والذهبية⁽⁷⁾، وكان ببخاري عدة مراكز تجارية⁽⁸⁾ ساهمت بشكل كبير في صياغة حياة تجارية نشطة بها، كان من أشهرها:

بيكند: تقع بين بخاري وجيحون، وهي ثاني مدن بخاري التجارية، وكان أغلب أهلها يعملون بالتجارة؛ لذا عرفت بمدينة التجار⁽⁹⁾.

الطواويس: بلدة من نواحي بخاري، بينها وبين بخاري سبعة فراسخ⁽¹⁰⁾ لها سوق ومجمع تجاري عظيم، كان ينتابه التجار من مختلف الاقطار⁽¹¹⁾ وقد أشار فاميري⁽¹²⁾ أن هذا السوق كان يقام لمدة عشرة أيام في كل سنة، ويزيد عدد زواره عن العشرة آلاف نسمة. زندنة: قرية من قري بخاري، بينها وبين بخاري أربعة فراسخ في شمال المدينة، اشتهرت بإنتاج نوع من الأقمشة القطنية يعرف بالكرباس، وهو جيد وموفر، ويحمل منها إلى كثير من البلاد كالعراق وفارس وكرمان والهند والصين وغيرها⁽¹³⁾.

كانت هذه المراكز التجارية تعج بمختلف السلع والمنتجات التي كان يتهافت عليها التجار وأصحاب الحاجات من شتي الأنحاء.

(1) محمد محمد فياض: المرجع نفسه، ص 98.

(2) بابرشاه: المصدر نفسه، ص 180.

(3) النرشخي: المصدر نفسه، ص 8.

(4) المصدر نفسه: ج 4 ص 434.

(5) المصدر نفسه، ص 180.

(6) أسامة محمد فهمي: رسوم السامانيين، مجلة كلية الآداب، جامعة أسيوط، العدد العشرون، يناير 2006 م، ص 6.

(7) فاميري: المرجع نفسه، ص 25-33.

(8) ماجدة مخلوف: المرجع نفسه، ص 125.

(9) فاميري: المرجع نفسه، ص 26.

(10) القلقشندي: صبح الأعشي، ج 4 ص 434.

(11) لسترنج: بلدان الخلافة الشرقية، ص 506.

(12) تاريخ بخاري، ص 26.

(13) لسترنج: المرجع نفسه، ص 506.

ولقد ارتبطت بخاري بعلاقات تجارية نشطة مع الهند والصين وإيران وتركستان الشرقية وروسيا، وغيرها من البلدان، وكانت بخاري تصدر إلى هذه البلاد الأقمشة المختلفة، والمنسوجات الحريرية، والحرير، والورق والسجاد والمصنوعات المعدنية، والخيول والفواكه المجففة والخ، وتستورد منها المعاطف المصنوعة من فراء السمور والسناجب، والعقاقير والأدوية، والأواني الصينية⁽¹⁾.

وكان لأهالي بخاري نشاط ملحوظ في مجال التجارة الخارجية، فقد ظهرت فئة من التجار برعوا في استثمار الأموال، وعقد الصفقات التجارية مع العملاء الوافدين عليها من مختلف الجهات، وجنوا من وراء ذلك ثروات هائلة⁽²⁾.

فرغانة:

مدينة عريقة تقع شرق سمرقند، وصفها ياقوت الحموي⁽³⁾ في مطلع القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي بقوله: "فرغانة مدينة وكورة واسعة بما وراء النهر متاخمة لبلاد تركستان، بينها وبين سمرقند خمسون فرسخاً" ومع بداية القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي أشار السلطان التيموري بابر شاه إليها بقوله: "ولاية صغيرة في طرف المعمورة"⁽⁴⁾، وربما كان يقصد هنا ولاية فرغانة نفسها دون توابعها، حيث أشار في موضع آخر إلى سبع قصبات من نواحيها، وذكر أن كل منها يحتوي على عدد كبير من القرى⁽⁵⁾.

وفرغانة مدينة عامرة كثيرة الخيرات، محاصيلها وفاكهتها كثيرة، فتنمو فيها أشجار التفاح والكمثرى والخوخ والمشمش والفستق واللوز والرمان والكروم والبرسيم، كما يوجد بها معادن الذهب والفضة والفيروز والرصاص وملح النوشادر⁽⁶⁾. وقد ازدهرت التجارة في فرغانة منذ القدم، فكانت تتبادل السلع والمنتجات مع مدن ما وراء النهر كسمرقند وبخاري وخيوه، كما شاركت مشاركة فعالة في التجارة الدولية، حيث احتفظت بعلاقات تجارية قوية مع كل من الصين والهند وبلاد الروس⁽⁷⁾.

كانت فرغانة تستورد من الخارج الأواني الصينية والفرو والعقاقير والتوابل، وتصدر الأصباغ والأقمشة القطنية والحريرية والفواكه المجففة⁽⁸⁾.

ج) العلاقات التجارية مع العالم الخارجي:

(1) بوريوي أحمدوف: المرجع نفسه، ص333.

(2) كلافيجو: المصدر نفسه، ص329-

Beatrice Manz: power, politics and Religion in Timurid Iran, P.174

(3) المصدر نفسه، ج6ص364.

(4) بابرنامه، ص72.

(5) بابرشاه: المصدر نفسه، ص 73 - 81.

(6) بابرشاه: المصدر نفسه، ص56.

(7) بوريوي أحمدوف: المرجع نفسه، ص360.

(8) بوريوي أحمدوف: المرجع نفسه، ص360.

ارتبطت بلاد ما وراء النهر زمن التيموريين مع بلدان العالم الخارجي بعلاقات تجارية ترنحت بين شد وجذب، لأنها توقفت بشكل كبير على طبيعة العلاقات السياسية السائدة بين التيموريين وحكام هذه البلاد.

(1) العلاقات التجارية بين التيموريين والمماليك:

أرسى المماليك دعائم دولة قوية في مصر وبلاد الشام كانت القلب النابض للمنطقة المحيطة بها، ونافذتها المطلة على تركيا وبلاد أوروبا، التي كانت أسواقها نقطة تفريغ السلع والبضائع القادمة من الشرق. سعى الأمير تيمور إلى السيطرة على الدولة المملوكية، ولدراسة أحوالها قبل الغزو حاول إقامة علاقات تجارية مع حكامها، فأرسل رسالة إلى السلطان برقوق⁽¹⁾ يدعو فيه إلى عقد معاهدة صداقة وتيسير تجارة معه، لكن رفضها برقوق معللاً أن رغبة تيمور في إقامة علاقة تجارية معه ليست هي الغاية بل مجرد ذريعة اختلقها حتى يمكنه إرسال جواسيسه داخل بلاده لدراسة مواطن الضعف والقوة تمهيداً للاستيلاء عليها، ولعل ذلك جاء على إثر اكتشافه جواسيس لتيمور في القاهرة في زى تجار⁽²⁾. أُوْصد الباب أمام تيمور من جانب السلطان برقوق حتى وفاته، وقتها أدرك تيمور أن الفرصة أصبحت سانحة لإحياء فكرته السابقة وإدخالها حيز التنفيذ، ولم يعد في حاجة إلى تدبير الحيل مع خلفاء برقوق الأقل ذكاءً والأكثر ضعفاً، وإنما سارع بالانقضاض على بلاد الشام التابعة لهم وجعلها قبضة يده، ثم خط طرقاً تجارية جديدة تربطها ببلاده⁽³⁾، لاسيما وأن حلب⁽⁴⁾ ببلاد الشام كانت السوق الوحيد الذي ينافس بُورصة⁽⁵⁾ في استيراد الحرير الخام من التيموريين، والذي كان مصدر الثراء والثروة بالنسبة لهم⁽⁶⁾. وبناء عليه يمكن القول: إذا لم يكن العامل التجاري هو الدافع الأول وراء استيلاء تيمور على بلاد الشام من المماليك، فإنه . وبكل تأكيد . كان العامل الأبرز في ذلك.

(2) العلاقات التجارية بين التيموريين والعثمانيين⁽⁷⁾:

- (1) هو سيف الدين أبوسعيد برقوق بن أبص الجارکسي البليغاوي، أول سلاطين دولة المماليك الجراكسة، تولى الحكم سنة 784هـ/1382م، وتوفي سنة 801هـ/1399م. (رزق الله منقريوس: تاريخ دول الإسلام، مطبعة الفجالة، مصر 1326هـ / 1908م، ص 67- إيمان عمر شكري: السلطان برقوق (مؤسس دولة المماليك الجراكسة، مكتبة مدبولي، القاهرة 2002م، ص 1-4) .
- (2) ابن الفرات: تاريخ ابن الفرات، حققه وضبط نصه قسطنطين زريق وآخر، بيروت سنة 1936م، ج 9 ص 369- ابن قاضي شهبه: تاريخه، حققه عدنان درويش، المعهد الفرنسي للدراسات العربية، دمشق 1997م، ج 3 ص 506.
- (3) دي ميچنانللي: المصدر نفسه ، ص 27.
- (4) مدينة عظيمة من قواعد الشام القديمة، بينها وبين قنشرين اثنا عشر ميلاً، وقد اختلفت الروايات في سبب تسميتها حلب على قولين. أولهما: أنه كان مكان قلعتها ربوة، كان إبراهيم الخليل (عليه السلام) يأوي إليها ويحلب غنمه ويتصدق بلبنها فسميت حلب بذلك. وثانيهما: نسبة إلى رجل من العماليق اسمه حلب. (القزويني: المصدر نفسه ، ص 123) .
- (5) بورصة: وتسمى أيضاً بورصة Prusa، اتخذها العثمانيون حاضرة لهم لبعض الوقت، وهي مدينة كبيرة حسنة الأسواق، يحيط بها البساتين من جميع الجهات (لسترنج: المرجع نفسه ، ص 189) .
- (6) خليل إينالچک: التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للدولة العثمانية، ترجمة عبد اللطيف الحارس، دار المدار الإسلامي، بيروت 2007م ج 1 ص 334-

The Cambridge history of Iran, vol. VI, P. 420

- (7) ينتسب العثمانيون إلى عثمان بن أرطغرل بن سليمان الذي يُعد مؤسس الدولة التي نشأت في آسيا الوسطى (شمال غرب الأناضول) سنة 699هـ/1299م، والتي اتسعت بعد ذلك لتضم الأناضول والبلقان والبلاد العربية: العراق والشام ومصر والجزيرة العربية. (محمود محمد الحويري: تاريخ الدولة العثمانية في العصور الوسطى، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، ط 1، القاهرة 1422هـ / 2002م، ص 34-39) .

كان لانخيار الحكم المغولي بآسيا في أواسط القرن الثامن الهجري /الرابع عشر الميلادي تداعياته على اقتصاد المنطقة، إذ تراجعت حركة استيراد الحرير الخام الصيني، ومن ثم زاد الطلب على الحرير الخام من إيران وبلاد ما وراء النهر⁽¹⁾.

ولما كانت صناعة الحرير المحلية في الدولة العثمانية تعتمد بشكل رئيسي على هذا الحرير الخام فقد سعى سلاطينها إلى السيطرة على المراكز الرئيسية علي طريق الحرير، فسيطروا على أنقرة⁽²⁾ سنة 755هـ /1354م، وعثمان جق سنة 795هـ /1392م، علاوة علي ضم بعض المرفئ علي البحر الأسود مما مكنهم من بسط سيطرتهم على كل الأسواق الهامة لتجارة الحرير الخام عبر آسيا الوسطى⁽³⁾.

في المقابل سعى تيمور إلى إعادة تبريز⁽⁴⁾. كسابق عهدها مركزاً رئيسياً لتجارة الحرير الخام، وكانت محاولات العثمانيين السيطرة على طريق الحرير قد أفقدتها أهميتها حيث كانوا ينقلون الحرير الخام بالبحر إلى اصرخان مباشرة، لذلك قام تيمور سنة 798هـ /1395م بتدمير المراكز التجارية في اصرخان على بحر قزوين، وساراي وأزووف على البحر الأسود، بهدف إعادة موارد الحرير الخام إلى تبريز⁽⁵⁾.

من أجل ذلك بات الصدام أمراً حتمياً بين التيموريين والعثمانيين، فسعى كل منهما للسيطرة على هذا الطريق التجاري العظيم، لكن الأمير تيمور نجح في إنهاء الأمر لصالحه بالانتصار على السلطان العثماني بايزيد الأول⁽⁶⁾ في معركة أنقرة سنة 804هـ /1402م وفرض سيطرته على الأناضول حتى مرفأ إزمير⁽⁷⁾ على ساحل البحر المتوسط⁽⁸⁾. ولسوف يسجل التاريخ بحزن ما أحدثه تيمور من دمار للمراكز التجارية على طول هذا الطريق، ولكنه سيحفظ - في نفس الوقت - له محاولته في إعادة إحياء المراكز القديمة لهذا الطريق باعتبارها حق مشروع لما سيعود علي دولته بربح وفير.

(3) العلاقات التجارية بين التيموريين والدول الأوروبية:

عقد تيمور مع ملوك أوروبا عدد من المعاهدات والاتفاقيات التجارية⁽⁹⁾، منها معاهدة مع ملك فرنسا شارل السادس⁽¹⁾ (782 - 825هـ /1380 - 1422م) في باريس، وقد أرسل تيمور مبعوثاً إلى هناك لإتمام المفاوضات وعقد المعاهدة، التي اشتملت على عدد من البنود، أهمها التبادل التجاري بين البلدين، وإلغاء كل دولة للرسوم

(1) خليل إينالجك: المرجع نفسه ، ج1ص328-332

(2) أنقرة: تسمى كذلك أنكورية، مدينة مشهورة بأرض الروم، تقع شمال ولاية قرمان.(القزويني: المصدر نفسه ، ص340- لسترنج: المرجع نفسه ، ص182).

(3) خليل إينالجك: المرجع نفسه ، ص332-333.

(4) تبريز: من أشهر مدن آذربيجان، وهي مدينة عامرة، في وسطها أنهار جارية، وبساتين مثمرة.(ياقوت الحموي: المصدر نفسه ، ج2ص362 - القزويني: المصدر نفسه ، ص228).

(5) خليل إينالجك: المرجع نفسه، ج1ص332-333.

(6) هو أبوزيد بن مراد باك بن أرخان بن أردن علي بن عثمان، لقب بيلدرم "الصاعقة"، كان ملكاً عادلاً كثير الغزو، كسره تيمورلنك وآسره، واستمر في الأسر حتى مات سنة 805هـ /1403م.(محمد محمود الحويري: المرجع نفسه ، ص87- 90).

(7) إزمير: وتسمى أيضاً بلؤلؤة إيجة؛ لوقوعها علي الشاطئ الشرقي لبحر إيجة، وكانت تسمى قديماً (سميرنا) -

(Daniel Goffinam: Izmir akd the Levantine Worgd Washindton 2000 P17).

(8) منجم باشي: جامع الدول، ج2ورقة470-474- عباس إقبال: المرجع نفسه ، ص605-606 - زبيدة عطا: الترك في العصور الوسطى (بيزنطة وسلاجقة الروم والعثمانيون)، دار الفكر العربي، القاهرة، ص 177 - 179.

(9) Langies: Instituts Politiques et Militaires, P.39.

الجمركية على تجار الأخرى، كما تراعى كل دولة المصالح التجارية للأخرى، وما يتصل ذلك بحماية التجار وعوائلهم وثرواتهم⁽²⁾.

كما عقد تيمور معاهدة تجارية أخرى مع هنري الرابع⁽³⁾ (802-816هـ / 1399-1413م)، جاءت بنودها مشابهة - إلى حد كبير - مع بنود المعاهدة السابقة، وقد تبادل الطرفين الرسائل التي أكد كلا منهما للآخر على حرصه في تنفيذ بنود المعاهدة، مما يساعد على نشاط الحركة التجارية بين البلدين⁽⁴⁾.

سعى تيمور أيضاً إلى إقامة علاقات تجارية مع جنوة، التي زاد نفوذها التجاري في أراضي الإمبراطورية البيزنطية، والمناطق الأخرى من البحر الأسود⁽⁵⁾، فأضحى لها في العاصمة البيزنطية حي تجاري خاص هو حي غالاتا (Galata)، سيطرت من خلاله على كل الطرق التجارية التي تمر بالقسطنطينية، وأقامت لنفسها مستعمرات تجارية، منها مستعمرة كافا (Caffa) في سواحل القرم الشرقية، ومركزاً تجارياً في ميناء بيزا (Piza) اليوناني بالقرب من أثينا⁽⁶⁾، وعلى الرغم من أنه كان لمنافستها البندقية مركز تجاري هام في شبه جزيرة القرم هو ميناء تانا (Tana)، فقد ظل النفوذ التجاري الأقوى في هذه المناطق لجنوة، حتى أن هذا الميناء البندقي كان عند غارة تيمور عليه سنة 798هـ/1296م يخضع لإشراف جنوة⁽⁷⁾.

وقد دفع حرص الجنوبيين على مصالحهم التجارية الواسعة في المنطقة (منطقة البحر الأسود وفروعه)، وظروف المنافسة مع البنادقة إلى الاتصال بالأمير تيمور، وكانوا يعتبرون مسألة توطيد العلاقات مع دولته أمراً بالغ الأهمية بالنسبة لهم، على الرغم من الضربة التي أنزلها تيمور بمينائي تانا وكافا عند غارته عليهما سنة 798هـ/1396م، وأراد تيمور من ناحية أخرى أن يستغل قوة الأسطول الجنوي عندما يفكر في قتال بايزيد، لمنع القوات العثمانية من عبور البوسفور من أملاك العثمانيين الأوروبية، لإمداد جيوشهم التي ستقف في وجه القوات المغيرة في آسيا الصغرى⁽⁸⁾.

(4) العلاقات التجارية بين التيموريين وملوك الهند:

(1) تولى العرش خلفاً لوالده وكان لا يزال طفلاً، ولم يكد يصل إلى سن البلوغ، ويتحرر من الوصاية المفروضة عليه، حتى أصيب بحالة من الجنون، وقد لقّب بـ(الملك المجنون). (نظير حسان سعداوي: تاريخ إنجلترا وحضارتها في العصور القديمة والحديثة، دار النهضة العربية، القاهرة 1968م، ص162).

(2) Bouvat: L' Empire Mongolem, P.93 – Delaville Le Roulx(j):La france en orient au xiv, Paris 1886, P.393.

(3) هو أول ملوك بيت لانكتر، أتصف بالظلم والاستبداد، أدخل محاكم التفتيش إلى إنجلترا، كما أبطل ترجمة الأنجيل للعامة. (نظير حسان سعداوي: المرجع نفسه، ص160).

(4) لامب: المرجع نفسه، ص240-242.

(5) Diehl(CH):Histoire de L' Empire Byzaktain, Paris 1920, P.260 – 261 .

(6) Grousset(r):L' Empire des Stepps, Paris 1948, P582– 585 .

(7) Prawdin: The Mongol Empire, p227 .

(8) Delaville: Op. cit, P.394.

كانت بلاد الهند من قديم الزمان قبلة للفاتحين ومحط للتجار والسياح ودارسي الحكمة والعلوم والمبشرين بالأديان والمذاهب والشعراء والكتاب وسائر الفنون، حيث كانوا يفدون إليها من معابرها الشمالية الغربية⁽¹⁾. ولما كانت أخبار الهند ترد إلى التيموريين على أنها منطقة ثراء ورخاء ومركزاً للتجارة عظيم، فقد سعي سلاطينهم إلى الاستيلاء عليها تارة، وإقامة علاقات تجارية مع حكامها تارة أخرى، ففي سنة 801هـ/ 1398م قام الأمير تيمور بغزو الهند ودخل دلهي⁽²⁾، وخط طريقاً برياً جيدة تربط بينها وبين بلاده، وعني بتأمينها مما كان له أبلغ الأثر في إزدهار حركة التبادل التجاري على طولها⁽³⁾.

5) العلاقات التجارية بين التيموريين وأباطرة الصين:

في الوقت الذي نجح تيمور في فرض سيطرته على بلاد ما وراء النهر، استطاعت أسرة منج القومية⁽⁴⁾ السيطرة على مقاليد الحكم في بلاد الصين⁽⁵⁾، وكان تيمور يدفع جزية سنوية لإمبراطور الصين، لأن بلاد ما وراء النهر كانت من قبل إقطاعاً للصينيين⁽⁶⁾.

وفي سنة 800هـ/ 1397م توفي إمبراطور الصين (كرخان)، وتنازع ابنائه الثلاث علي الحكم، حتى نجح الابن الأكبر من التخلص من أخويه والانفراد بالحكم بعد صراع دام سبع سنوات، وقد قام هذا الإمبراطور الجديد بإرسال السفراء إلى تيمور تطالبه بإرسال الجزية المقررة علي السنوات السبع الأخيرة، وكان تيمور قد توقف عن الدفع منذ وفاة الإمبراطور الكبير. قرر تيمور عدم دفع الجزية للإمبراطور الجديد، وأمر بشنق السفراء جميعاً، ولعل السبب في ذلك يرجع إلى أن تيمور لم يكن يعطي الإمبراطور الجديد وزناً كبيراً، بعد أن أصبح يتمتع بقوة كبيرة عقب الفتوحات العظيمة التي حققها في الغرب، حتى أنه فكر في غزو بلاد الصين نفسها، وأعد العدة لذلك، لكن الموت لم يسعفه فتوفي وهو علي أعتاب الصين⁽⁷⁾.

وقد أثرت الأحوال السياسية السيئة علي العلاقات التجارية بين البلدين، ففي الوقت الذي استقبل تيمور السفارة الصينية، وصلت قافلة مؤلفة من ثمانمائة بعير محملة بسلع من الصين، فأمر تيمور علي الفور باعتقال جميع رجال هذه القافلة ووضعهم بالسجن، وبمصادرة البضائع⁽⁸⁾.

(1) مني فراج محمد: كمال الدين عبدالرازق السمرقندي وسفارته للهند في عهد شاه رخ بن تيمور في الفترة من 845 حتى 848هـ، زهدي للطباعة، القاهرة 1993م ص7.

(2) دلهي: اسمها الصحيح "دهلي"، ومعناه في الهندية التراب غير المتماسك، لأن أرضها كانت لينة رخوة، لكن الأنجليز عندما سيطروا عليها سنة 1274هـ/ 1857م، حرفوه إلى دلهي. (الفلقشندي: المصدر نفسه، ج5 ص68-69- عبد المنعم النمر: تاريخ الإسلام في الهند، ص101 هامش (1)).

(3) The Cambridge history of Iran, vol.VI, P.16.

(4) أسرة منج الصينية: هي أولي الأسر الوطنية التي أعقبت حكم المغول للبلاد، تأسست على يد الأمباطور (مينغ تشنج تسو)، وحكمت البلاد في الفترة بين (770-1053هـ/ 1368-1643م). (جيا وجيان: تاريخ الصين، دار بناء الصين للنشر، بكين 1987م ج2 ص53-54).

(5) جيا وجيان: المرجع نفسه، ج2 ص53-54.

(6) كلافيجو: المصدر نفسه، ص317.

(7) ميرخواند: المصدر نفسه، جلدششم، ص486- اشبولر، المرجع نفسه، ص125-

Beatrice Manz: Power, politics and religion in timurid Iran, P.16.

(8) كلافيجو: المصدر نفسه، ص318.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المخطوطات:

منجم باشي: أحمد بن لطف الله الرومي المولوي (ت 1113هـ/1702م).

1- جامع الدول، الجزء الثاني، مخطوط محفوظ بمعهد المخطوطات العربية تحت رقم (195) تاريخ.

ثانياً: المصادر العربية والمعربة:

الإدريسي: أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الله بن إدريس الحمودي الحسيني (ت 561 هـ / 1166 م).

- 1- نزهة المشتاق في إختراق الآفاق، مكتبة الثقافة، القاهرة 1414 هـ / 1994 م.
- الإصطخري: أبو أسحاق إبراهيم بن محمد الفارسي المعروف بالكرخي (ت 341هـ/952 م).
- 2- المسالك والممالك، تحقيق محمد جابر عبد العال، مراجعة محمد شفيق غربال، دار القلم للنشر، القاهرة 1381هـ / 1961 م.
- بابر شاه: ظهير الدين محمد بابر شاه بن السلطان عمر شيخ ميرزا (ت 937هـ / 1530 م).
- 3 - تاريخ بابر شاه المعروف بـ " بابرنامه في وقائع فرغانة "، ترجمة ماجدة مخلوف، دار الآفاق العربية، ط1، القاهرة 1422 هـ / 2002 م.
- بن بطوطة: أبو عبد الله شمس الدين محمد بن إبراهيم اللواتي (ت 799هـ / 1377 م).
- 4- تحفة النظار في غرائب الأمصار المعروف بـ (رحلة ابن بطوطة)، شرحه وكتبه هوامشه طلال حرب، دار الكتب العلمية ، ط2، بيروت 1413هـ/1992 م.
- البيروني: أبو الریحان محمد بن أحمد البيروني (ت 440هـ / 1038 م).
- 5- الجماهر في معرفة الجواهر، مكتبة المتنبي، القاهرة (د.ت).
- التعالي: أبو منصور عبد الملك بن محمد إسماعيل النيسابوري (ت 429هـ/1037 م).
- 6- ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار نخضة مصر 1348هـ/1965 م.
- 7 - لطائف المعارف، نشره برايل، جامعة ميتشيغان، الولايات المتحدة 1867 م.
- ابن حجر العسقلاني: أحمد بن علي العسقلاني (ت 852هـ / 1449 م).
- 8- إنباء الغمر بأبناء العمر، تحت مراقبة محمد عبد المعيد خان، دار الكتب العلمية، بيروت 1406 هـ / 1986 م.
- الحميري: محمد بن محمد بن عبد الله بن عبد المنعم (ت 900هـ/1495 م).
- 9- الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق إحسان عباس، ط2، بيروت 1974 م.
- ابن خلدون: عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي المغربي (ت 808هـ/1405 م).

- 10- المقدمة، تحقيق عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر، القاهرة 2006م.
- خواندمير: غياث الدين بن همام الدين الحسيني (ت 942هـ / 1535م).
- 11- ستور الوزراء، ترجمة وتعليق حربي أمين سليمان، تقديم فؤاد عبد المعطي الصياد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1980م.
- الذهبي: الحافظ شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن قايماز (ت 748هـ / 1347م).
- 12- سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت 1417هـ / 1996م.
- السخاوي: شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي (ت 902هـ / 1496م).
- 13- الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت (د.ت).
- طاش كبري زاده: عصام الدين أبو الخير أحمد بن مصطفى بن خليل (ت 968هـ / 1561م).
- 14- الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، معهد الثقافة والدراسات الشرقية، جامعة طوكيو، اليابان (د.ت).
- ابن طافور: (عاش في القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي).
- 16- رحلة طافور في عالم القرن الخامس عشر الميلادي، ترجمة وتعليق حسن حبشي، دار المعارف، القاهرة 1968م.
- ابن عربشاه: أحمد بن محمد بن عبد الله الدمشقي (ت 854هـ / 1450م).
- 17- عجائب المقدور في نوائب تيمور، تحقيق على محمد عمر، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1399هـ / 1979م.
- ابن العماد الحنبلي: أبو الفلاح عبد الحسي بن العماد الحنبلي (ت 1089هـ / 1678م).
- 18- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ج7، تحقيق لجنة إحياء التراث، منشورات الآفاق الجديدة، بيروت 1986م.
- العيني: بدر الدين محمود بن أحمد بن موسي بن أحمد بن الحسين بن يوسف بن محمود (ت 855هـ / 1450م).
- 19- عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان، تحقيق وتعليق عبد الرازق الطنطاوي القرموط، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة 1409هـ / 1989م.
- فخر الدين صفدي: علي بن حسين الواعظ الكاشفي (ت 939هـ / 1532م).
- 20- رشحات عين الحياة، ترجمة محمد مراد الفزاني، المطبعة الميرية، مكة المكرمة 1300هـ.
- أبو الفدا: عماد الدين إسماعيل بن علي (ت 732هـ / 1331م).
- 21- تقويم البلدان، اعتني بتصحيحه وطبعه رينود والبارون ماك، دار صادر، بيروت (د.ت).
- ابن الفرات: ناصر الدين محمد بن عبد الرحيم بن الفرات (ت 807هـ / 1405م).
- 22- تاريخ ابن الفرات، المجلد التاسع (الجزء الثاني)، حققه وضبط نصه قسطنطين زريق وآخر، بيروت سنة 1936م.
- ابن قاضي شهبة: تقي الدين أبي بكر بن أحمد بن قاضي شهبة الأسدي الدمشقي (ت 851هـ / 1448م).

- 23- تاريخ ابن قاضي شهبه، حققه عدنان درويش، المجلد الأول (الجزء الثالث)، المجلد الرابع (الجزء الرابع)، المعهد الفرنسي للدراسات العربية، دمشق 1997م.
- الفزويني: عماد الدين زكريا بن محمد بن محمود (ت 686هـ / 1287م).
- 24 - آثار البلاد وأخبار العباد، دار صادر، بيروت 1380هـ / 1960م.
- القلقشندي: أبو العباس أحمد بن علي (ت 821هـ / 1418م).
- 25- صبح الأعشي في صناعة الإنشاء، ج 2، 4، تقديم فوزي محمد أمين، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة 2005م.
- كلافيجو: روي غونزالس دي كلافيجو القشتالي الأسباني.
- 26- سفارة إلي تيمورلنك، ترجمة سهيل زكار، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق 2008م.
- أبو المحاسن: جمال الدين يوسف بن تغري بردي (ت 874هـ / 1469م).
- 27 - المنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي، ج 4، حققه ووضع حواشيه محمد أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1986م.
- المقدسسي: شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر البناء الشامي (ت 838هـ / 997م).
- 29- أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، مطبعة ليدن 1906م.
- المقريزي: تقي الدين أحمد بن علي (ت 845هـ / 1441م).
- 30
- 30 - السلوك لمعرفة دول الملوك، ج 3، 4، حققه وقدم له ووضع حواشيه سعيد عبد الفتاح عاشور، مطبعة دار الكتب، القاهرة 1972م.
- ابن منظور: جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم بن علي بن منظور (ت 711هـ / 1318م).
- 31- لسان العرب: تحقيق عبد الله الكبير وآخرون، دار المعارف، القاهرة (د.ت).
- ميجنانللي: ليوناردي دي ميجنانللي (عاش في القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي).
- 32 - حياة تيمور، ترجمة أحمد عبد الكريم سليمان، دار النهضة العربية، ط 1، القاهرة 1405هـ / 1985م.
- الرشخي: أبو بكر محمد بن جعفر (ت 348هـ / 1092م).
- 33 - تاريخ بخارى، ترجمة عبد المجيد بدوي وآخر، دار المعارف، القاهرة 1385هـ / 1995م.
- ياقوت الحموي: شهاب الدين ياقوت بن عبد الله الحمودي الرومي (ت 626هـ / 1228م).
- 34- معجم البلدان، 5 أجزاء، دار صادر، بيروت 1397هـ / 1977م.
- ثالثاً: المصادر الفارسية:
- تيمور گورگاني: الأمير تيمور بن ترغاي بن ابغاي البرلاسي (ت 807هـ / 1405م).
- 1- تزوگات تيموري، تحرير أبو طالب حسيني، باهتمام كتابفروشي أسدي، طهران 1342هـ.

حافظ آبرو: شهاب الدين عبد الله بن لطف الله بن عبد الرشيد الخوافي (ت 833هـ/1429م).

2 - جغرافياي حافظ آبرو، بكوشش مايل مروي، انتشارات بنيادو فرهنگ إيران.

3- زبدة التواريخ، جلد دوم، تصحيح وتعليقات سيد كمال حاج سيد جوادى، انتشارات وزارت فرهنگ وإرشاد اسلامي، جاب أول، تهران 1372هـ.

خواندمير: غياث الدين بن همام الدين الحسيني (ت 942هـ / 1535م).

4- حبيب السير في أخبار أفراد البشر، جلد سوم، از انتشارات كتابفروش خيام، تهران 1353هـ.

أبو طاهر السمرقندي: أبو طاهر بن أبوسعيد خواجه السمرقندي (عاش في القرن الثالث عشر الهجري).

5- ساماريا (السمرية)، طبع فيسولفسكي، بطرسبورج 1904م.

ميرخواند: محمد بن خاوندشاه (ت 903هـ / 1497م).

6- روضة الصفا في سيرة الأنبياء والملوك والخلفاء، جلد هفتم، از انتشارات كتابفروشيهاي، تهران.

يزدي: شرف الدين على يزدي (ت 858هـ / 1454م).

7- ظفرنامه (تاريخ عمومي مفصل ايران در دوره تيموريان)، بتصحيح واهتمام محمد عباس، جلد اول، مؤسسة مطبوعاتي أمير كبير.

رابعاً: المراجع العربية والمعربة:

1- أحمد عبد الكريم سليمان: تيمورلنك ودولة المماليك الجراكسة مع ترجمة مقال الكاتب اللاتيني دي ميچنالي عن حياة تيمور، دار النهضة العربية، ط1، القاهرة 1405هـ/ 1985م.

2- أحمد فؤاد: التراث العلمي للحضارة الإسلامية ومكانته في تاريخ العلم والحضارة، دار المعارف، ط1، القاهرة 1403هـ / 1983م.

3- أحمد فؤاد: الجمهوريات الإسلامية في آسيا الوسطى، مركز الدراسات الشرقية، القاهرة 2000م.

4- أحمد محمود الساداتي: تاريخ الدول الإسلامية بآسيا وحضارتهم، مكتبة نهضة الشرق، القاهرة 1987م.

5

5- ----- : تاريخ المسلمين في شبه القارة الهندية وحضارتهم، ج2، (الدولة المغولية)، المطبعة النموذجية.

6- أحمد النقشبندي: جامع الأصول الطرق الصوفية، تحقيق أديب نصرالله، مؤسسة الانتشار العربي، ط1، بيروت 1997م.

7- إدوار براون: تاريخ الأدب في إيران من السعدي إلى الجامي، ج3، نقله إلى العربية محمد علاء الدين منصور، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة 2005م.

8- آدي شير: الألفاظ الفارسية والمعربة، نشر المطبعة النموذجية، بيروت 1980م. 14- آرثر آريي: تراث فارس، دار إحياء الكتب العربية، مطبعة البابي الحلبي وشركاه، 1959م.

9- أركين رحمة الله وآخر: الحضارة الإسلامية في تاجيكستان، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة ايسيسكو 1418هـ / 1998م.

- 10- أرمينيوس فامبري: تاريخ بخاري منذ أقدم العصور وحتى العصر الحاضر، ترجمه وعلق عليه أحمد محمود الساداتي، راجعه وقدم له يحيى الخشاب، مكتبة نهضة الشرق، القاهرة 1987م.
- 11- أرنست كونل: الفن الإسلامي، ترجمة أحمد موسي، دار صادر، بيروت (د.ت)
- 12- اشبولر: العالم الإسلامي في العصر المغولي، نقله للعربية خالد أسعد، راجعه وقدم له سهيل زكار، نشر وتوزيع دار حسان للطباعة والنشر، دمشق 1402هـ / 1982م.
- 13- أكرم العلي: تيمورلنك وحكايته مع دمشق، دار المأمون للتراث، ط4، دمشق 1407هـ / 1987م.
- 14- الياس انطون الياس: قاموس الياس العصري، ج2، دار الياس العصرية للطباعة والنشر (د.ت).
- ايرين فرانك: طريق الحرير، ترجمة أحمد محمود، المجلس الأعلى للثقافة (المشروع القومي للترجمة) القاهرة 1997م.
- 15- إيمان عمر شكري: السلطان برقوق (مؤسس دولة المماليك الجراكسة (801هـ / 1398م)، مكتبة مدبولي، القاهرة 2002م.
- 16- بارتولد: تاريخ الترك في آسيا الوسطى، ترجمة أحمد السعيد سليمان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1996م.
- 17- ----: تاريخ الحضارة الإسلامية، نقله من التركيبة للعربية حمزة طاهر، قدم له عبد الوهاب عزام، دار المعارف، ط2، القاهرة 1952م.
- 18- ----: تركستان من الفتح العربي حتى الغزو المغولي، نقله عن الروسية صلاح الدين عثمان، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت 1401هـ / 1981م.
- 19- بديع محمد جمعة وآخر: تاريخ الصفويين وحضارتهم، ج1، دار الرائد العربي، ط1، القاهرة 1976م.
- 20- بطرشوفسكي: الإسلام في إيران، نقله عن الفارسية وعلق عليه السباعي محمد السباعي، ط6، القاهرة 1422هـ / 2001م.
- 21- بوريوي أحمدوف: العرب والإسلام في أوزبكستان (تاريخ آسيا الوسطى من أيام الأسر الحاكمة حتى اليوم)، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ط2، بيروت 1999م.
- 22- ثروت عكاشة: التصوير الفارسي والتركي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت 1983م.
- 23- جمال محمد محرز: التصوير الإسلامي ومدارسه، دار القلم للنشر، القاهرة 1962م.
- 24- جياوجيان: تاريخ الصين، ج2، دار بناء الصين، ط1، بكين 1987م.
- 25
- 25- حربي سليمان: خواندمير كما يبدو في كتابه دستور الوزراء، تقديم فؤاد عبد المعطي الصياد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1980م.
- 26- حسان حلاق: مدن وشعوب إسلامية، دار الراتب الجامعية، بيروت 1412هـ / 1992م.
- 27- -----: المعجم الجامع في المصطلحات الأيوبية والمملوكية والعثمانية ذات الأصول العربية والفارسية والتركية، دار العلم للملايين، بيروت 1999م.
- 28- حسن كريم الجاف: موسوعة تاريخ إيران السياسي، الدار العربية للموسوعات، بيروت 1428هـ / 2008م.

- 29- خليل إينالجبك: التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للدولة العثمانية، المجلد الأول (1300 – 1600م)، ترجمة عبد اللطيف الحارس، دار المدار الإسلامي، بيروت 2007م.
- 30- خير الدين الزركلي: الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت 1989م.
- 31- دونالدولبر: إيران ماضيها وحاضرها، ترجمة عبد النعيم حسنين، ط2، دار الكتاب المصري، القاهرة 1405هـ / 1985م.
- 32- ديمانند: الفنون الإسلامية، ترجمة أحمد محمد عيسى، مراجعة وتقديم أحمد فكري، دار المعارف، القاهرة 1954م.
- 33- رجب عبد الجواد إبراهيم: المعجم العربي لأسماء الملابس في ضوء المعاجم والنصوص الموثقة من الجاهلية حتى العصر الحديث، تقديم محمود فهمي حجازي، دار الآفاق العربية، القاهرة 1423هـ/ 2002م.
- 34- زامباور: تاريخ الدول الإسلامية ومعجم الأسرات الحاكمة، ج2، ترجمة أحمد السعيد سليمان، دار المعارف، القاهرة 1972م.
- 35- زبيدة عطا: الترك في العصور الوسطى (بيزنطة وسلاجقة الروم والعثمانيون) دار الفكر العربي ، القاهرة (د.ت) ..
- 36- -----: الصين وفنون الإسلام، مطبعة المستقبل، القاهرة 1941م.
- 37- -----: فنون الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1948م.
- 38- -----: الفنون الإيرانية في العصر الإسلامي، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة 1940م.
- 39- سامح فكري البناء: الفنون الإسلامية (دراسة في تجليد المخطوطات في العصور الإسلامية)، دار الكتاب الحديث، القاهرة (د.ت).
- 40- سعاد ماهر: الفنون الإسلامية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 2005م.
- 41- -----: النسيج الإسلامي، مطابع دار الشعب، القاهرة 1977م.
- 42- سعد الكلدي: الألفاظ العربية والعربية، دار العرب للبستاني، القاهرة 1997م.
- 43- سعيد عبد الفتاح عاشور: العصر المماليكي في مصر والشام، دار النهضة العربية، ط2، القاهرة 1976م.
- 44- سونيا.ي.هاو: في طلب التوابل، ترجمة محمد عزيز رفعت، راجعه محمود النحاس، مكتبة نهضة مصر، القاهرة 1957م.
- 45- شبل إبراهيم عبيد: الكتابات الأثرية على المعادن في العصرين التيموري والصفوي، دار القاهرة للكتاب، ط1، القاهرة 2002م.
- 46- عباس إقبال: تاريخ إيران بعد الإسلام من بداية الدولة الطاهرية حتى نهاية الدولة القاجارية (205هـ / 820م – 1343هـ / 1925م)، نقله عن الفارسية وقدم له وعلق عليه محمد علاء الدين منصور، راجعه السباعي محمد السباعي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة 1989م.
- 47- عبد السلام فهمي: تاجيكستان ماضيها وحاضرها (من النواحي التاريخية والثقافية والاجتماعية)، القاهرة 1417هـ / 1996م.
- 48- -----: على شير نوائي (أمير الشعر الجغتائي)، القاهرة 1993م.
- 49- عبد العزيز جنكينزخان: تركستان قلب آسيا، طبع الجمعية الخيرية التركستانية (د.ت).

- 50- عبد العزيز محمد: زراعة ورعاية البرسيم، مطابع جامعة الملك سعود، الرياض 1426هـ/2005م.
- 51- عبد المنعم النمر: تاريخ الإسلام في الهند، دار العهد الجديد للطباعة 1378هـ / 1959م.
- 52- غوستاف لوبون: حضارة العرب، نقله إلى العربية عادل زعيتر، مطبعة البابي الحلبي وشركاه.
- 53- فؤاد عبد المعطي الصياد: المغول في التاريخ، ج1، دار النهضة العربية، بيروت 1980م.
- 54- فيتالي نومكين: بخاري، ترجمة صلاح صلاح، مراجعة عابدة خوري، منشورات الجمع الثقافي، ط1، أبو ظبي 1995م.
- 55- -----: سمرقند، ترجمة صلاح صلاح، مراجعة عابدة خوري، منشورات الجمع الثقافي، ط1، أبو ظبي 1996م.
- 56- كليفورد بوزورث: الأسرات الحاكمة في التاريخ الإسلامي، ترجمة حسين علي اللبوي، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط2، 1408هـ/1995م.
- 57- لسترنج (كي): بلدان الخلافة الشرقية، ترجمة بشير فرنسيس، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، بيروت 1405هـ ، 1985م.
- 58- ماجدة مخلوف: الجوانب الإنسانية والأدبية لدي بابرشاه من خلال كتابه " بابرنامه " ، مع ترجمة نماذج منه، مطابع دار الصحافة، ط1، القاهرة 1420هـ / 2000م.
- 59- محمد أحمد درنيقة: الطريقة النقشبندية وأعلامها، طرابلس 1407هـ/1987م.
- 60- محمد أحمد محمد أحمد: بخاري في صدر الإسلام، دار الفكر العربي، القاهرة 1986م.
- 61- ----: الغزو التيموري لبلاد الشام، وآثاره (803هـ/1400-1401م)، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة 1986م.
- 62- محمد جمال الدين سرور: تاريخ الحضارة الإسلامية في الشرق من عهد نفوذ الأتراك إلى منتصف القرن الخامس الهجري، دار الفكر العربي، القاهرة 1384هـ/1965م.
- 63- محمد نور الدين عبد المنعم: كمال الدين بهزاد المصور الإيراني المبدع، المركز القومي للترجمة، القاهرة 2008م.
- 64- محمود شيت خطاب: قادة الفتح الإسلامي في بلاد ما وراء النهر، دار الأندلس، جدة 1418هـ/1998م.
- 65- محمود محمد الحوييري: تاريخ الدولة العثمانية في العصور الوسطى، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، ط1، القاهرة 1422هـ / 2002م.
- 66- المعجم الوجيز، معجم اللغة العربية، دار التحرير للطباعة والنشر، ط1، القاهرة 1980م.
- 67- مني فراج: كمال الدين عبد الرازق السمرقندي وسفارته إلى الهند في عهد شاه رخ بن تيمور في الفترة من 845 حتى 848هـ ، زهدي للطباعة، القاهرة 1993م.
- 67- نبيل علي يوسف: موسوعة التحف المعدنية الإسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة 1431هـ/2010م.
- 68- نظير حسان سعداوي: تاريخ إنجلترا وحضارتها في العصور القديمة والحديثة، دار النهضة العربية، القاهرة 1968م.
- 69- نعمت إسماعيل علام: فنون الشرق الأوسط في العصور الإسلامية، دار المعارف، ط5، القاهرة 1989م.
- 70- هايد: تاريخ التجارة في الشرق الأدنى في العصور الوسطى، ترجمة أحمد محمد رضا، مراجعة وتقديم عز الدين فوده، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1985م.

خامساً: المراجع الفارسية:.

- 1- بارولد لامب: تيمورلنك، ترجمة على جوا امر كلام، شركت سهامی چاب كهر، فروردين 1334هـ.
 - 2- رضا بازوگي: تاريخ إيران از مغول تا فشاريه، چاب أول، شركت جابخانه فرهنگ، تهران 1316هـ.
 - 3- عبد الله رازي: تاريخ كامل إيران (از تأسيس سلسله مادتا انقراض قاجاريه، چابخانه إقبال 1372 هـ. ش.
- سادساً:المراجع الاجنبية:

- 1- Agu Oulu(M): Persian book bindings of the fifteenth century, university. Of Michigan, press, 1935.
- 2- Arberry: the history of Persia, oxford, 1924.
- 3-Beatrice Manz: power, politics and religion in timurid Iran, Massachuse tts, 1995.
- 4-Clavijo: Embassy to Tamerlane (1403-1406), translated from the spanich by guyle strange, London 2005.
- 5-Daniel Goffmam: Izmir akd the Levantine Worgd Washindton 2000
- 6-David Nicolle: the age of tamerlane, Oxford 2000.
- 7- Harthan(John):Book bindings London 1950 .
- 8-Lane:Alater islamic pottery, London 1970.
- 9- Lentz (T-w): Timur and Princely visiony, persium art, culture in the fifteen the century, was shington, 1989.
- 10-Maria. E. subtelny: timurdis in transition (Turko – Persian – politics and acculturation in medieval Iran), Leiden – Boston 2007.
- 11-Michael Burgan: Great Empires of the past Empire of the Mongols, New York 2008. .
- 12-Oleg Grabar: Islamic architecture and its decoration A.D 800 – 1500, London 1967.
- 13-Prawdin(W): The Mongol Empire, Its Rise and legacy, translated Eolen and cedar Paul, London
- 14- Robert rand: Tumer lane's children, OXford, 2006.
- 15- Ropinson(B.W):Asurvey of Persian Art vol 111 London 1939.

سابعاً:الرسائل العلمية:

- 1- أحمد محمود الساداتي: ظهور الدين محمد بابر مؤسس الدولة المغولية في الهندوستان, رسالة دكتوراه غير منشورة, كلية الآداب, جامعة القاهرة 1953-1954م.

ثامناً:الدوريات العربية والمعرية:

- 1- إبراهيم إبراهيم عامر: العمارة في سمرقند في العهد التيموري (771 - 807 هـ / 1370 - 1405م)، بحث ضمن ندوة الآثار الإسلامية في شرق العالم الإسلامي، كلية الآثار، جامعة القاهرة ديسمبر 1998م.
- 2- أحمد الشنتناوي وآخرون: دائرة المعارف الإسلامية، المجلد السادس، يراجعها محمد مهدي علام، دار المعرفة، بيروت.
- 3- أسامة محمد فهمي: رسوم السامانيين، العدد العشرون، مجلة كلية الآداب، جامعة أسيوط، يناير 2006 م .
- 4- صبري سليم: تيمورلنك في ميزان التاريخ، العدد الرابع عشر، مجلة كلية دار العلوم، جامعة الفيوم ديسمبر 2005م
- 5- عبادالله بهاري: كمال الدين بهزاد(أصول فنه وفروعه)،ترجمة محمد نور عبد المنعم، مقالة ضمن مجموعة مقالات المؤتمر الدولي الذي عقد في سنة 1382هـ/1962م.
- 6- مايونج: طريق الحرير من الصين إلى انطاكية، العدد 277، مجلة رسالة اليونسكو، يونية 1984م.
- 7- نادر محمود عبد الدائم: الخنزف التيموري من خلال تصاوير المخطوطات المعاصره له، بحث ضمن ندوة الآثار الإسلامية في شرق العالم الإسلامي، كلية الآثار، جامعة القاهرة ديسمبر 1998م.

تاسعاً:الدوريات الفارسية:

- 1- ازل بوا: تمدن تيموريان، شماره أول، نشرية دانشگدهء ادبيات تبريز، ترجمة باقرا ميرخاني.

عاشراً:الدوريات الأجنبية:

- 1- Lisa Golobek : The Garden of Timur, New Perspectivs ,Vol 12, Muqarnas1995 .
- 2-The Cambridge history of Iran, vol.VI .
- 3-The Encyclopaedia of Islam.Vol Iran, Leden 1997 .

سؤال الإتيقا في العلاقات الدولية
من القانون الكسموسياسي إلى قانون الشعوب .
(إيمانويل كانط وجون رولز)

فاطمة الزهراء مفيد، طالبة باحثة .

معهد الدوحة للدراسات العليا / برنامج الفلسفة السياسية والاجتماعية . الدوحة . قطر .

ملخص:

يناقش هذا المقال فكرة القانون الكسموسياسي عند كل من إيمانويل كانط (1724 . 1804) من خلال كتابه الموسوم بـ " مشروع السلام الدائم " سنة 1775 م الذي ألفه بهدف الدفاع عن هذه الفكرة حيث بلور في مشروعه قانوناً يروم من خلاله إقناع الدول بإنشاء حلف بين الشعوب للقضاء على الحرب وويلاتها، وإقامة علاقات تعاون وثقة واحترام متبادل بينها. وفكرة الانتقال بالقانون المرتبط بالعلاقات الدولية من قانون الدول إلى قانون الشعوب.

الكلمات المفتاحية:

الكسموسياسي، العدالة، الحرية، المساواة.

Abstract:

This article discusses the idea of cosmopolitan law according to Immanuel Kant (1724 – 1804) through his book entitled " Perpetual Peace " in 1775, which he wrote with the aim of defending this idea. To eliminate war and its scourge, and to establish relations of cooperation, trust and mutual respect between them. And the idea of moving the law related to international relations from the law of states to the law of peoples.

key words:

Cosmopolitan, justice, freedom, equality.

المقدمة:

دائماً ما ترتبط السياسة في أذهاننا بأنها مكر وخداع وأن الأخلاق في حضرتها لا قيمة لها و اذا حضر الفعل الأخلاقي داخل حقل السياسة فقد يكون حضوره لاعتبارات نفعية ويبقى هذا الفعل محاطاً بالشك لأن السياسة شيء والأخلاق شيء آخر. باعتبار أن أفعال الفرد في جميع مناحي حياته تحركها إما الرغبة أو النزعة كما أكد ذلك راسل في كتابه المجتمع البشري في الأخلاق والسياسة قائلاً :

"إن الدافع إلى النشاط البشري كله هو إما الرغبة أو النزعة وهناك نظرية وهمية تقدم بها بعض الأخلاقيين المتحمسين مقتضاها أن الإنسان يستطيع أن يقاوم الرغبة في سبيل الواجب والمبادئ الأخلاقية . وأنا أقول أن هذا وهم ."

وهنا نطرح سؤالاً لطالما يتكرر كثيراً في مثل هذا السياق هل يستطيع متقلد الحكم أن يقاوم رغبته في التمسك بالحكم اذا لم يحقق المنفعة العامة لشعبه ؟ وهل يستطيع استحضار الواجب والمبادئ الأخلاقية حين يتعارض الفعل الأخلاقي المرتبط بما هو سياسي مع الرغبة في حيازة أكبر قدر ممكن من متاع السلطة؟ ففي الدول الديمقراطية المستقرة سياسياً مثلاً، نجد أن عملية

الانتخاب والاحتكام إلى صناديق الاقتراع وتكريس مبدأ تداول السلطة من خلال الأحزاب السياسية، آلية ديمقراطية تكشف على كذب السياسيين وتمكن من استبدالهم، خاصة عندما يفشلون في تحقيق المصلحة العامة، وهذه ميزة مفقودة في الدول التي تحكمها أنظمة ملكية أو جمهورية. لكن في الدول المتقدمة جداً مثل سنغافورة وغيرها من الدول نجدها تتبنى نظاماً ديمقراطياً وعدالة لا نجد لها مثيلاً في دول أخرى فسويسرا مثلاً تعتبر نموذجاً مثالياً للديمقراطية بخلاف دول كثيرة بعالمنا العربي ولهذا السبب يعد الحكم الديمقراطي القائم على المبادرة الشعبية والاستفتاء الشعبي؛ هو الأمل لأنه يهتم بتحسين أوضاع الناس اجتماعياً وسياسياً واقتصادياً. ويعتمد مبدأ المشاورة ويكون حكمه نابعا من إرادة الشعب، ومثل هذا النظام يسمح بتداول السلطة أو التناوب على الحكم، إذا فشل الحاكم في تدبير شؤون شعبه بحكمة.

وهذه هي السياسة الحقة التي تخدم الصالح العام وتحقق المنفعة للشعوب بخلاف السياسة اللاأخلاقية القائمة على مبدأ الغاية تبرر الوسيلة فهي تؤدي إلى تفجير الشعوب وتهميشها .

وما يدور في دوايب السياسة والمهمين على الممارسة السياسية في عالمنا هو الفعل اللاأخلاقي، بحيث أضحت الفلسفة الأخلاقية في هذا الحقل للحلمين فقط، ولكن هذا لا يعني أن العالم ليس فيه بلدان تعتمد في تدبير شأنها السياسي على المبادئ الأخلاقية فكما ذكرت سالفا هناك دول مثل سنغافورة وسويسرا والدنمارك تعتبر النموذج الأمثل في هذا الشأن، لكن هناك دول غربية . خاصة تلك الدول التي تحشر أنفها في الأزمات السياسية للعالم العربي . تمثل سياستها الجانب اللاأخلاقي وتبني مبدأ الليفياتان في إطلاقيته بحيث تعتبر نفسها تملك الحكمة المطلقة لإدارة النزاعات والأزمات السياسية في البلدان العربية، فيزيد تدخلها من حدة التوتر وخلق بؤر صراع أخرى كما حدث في العراق وسوريا مما يؤثر على قيمة السلام في هذه البلدان.

وتجدر الإشارة إلى أن ظاهرة الحرب لا تنفصل عن الطريقة التي تدير بها دولة ما شأنها داخل حدودها، فالمجتمعات التي هي ذات طبيعة سياسية عادلة ستعتمد سياسية خارجية تبحر إلى السلم ولن تدخل غمار الحرب إلا بهدف الدفاع عن نفسها. أما الدول الاستبدادية فنجدتها تعتمد جيوشاً تربت في كنف الاستبداد و داعمة لكل قرار ينحو منحى العنف واشغال فتيل الحرب. ومن هنا تأتي أهمية السياسة العادلة، فكلما تطورت البلدان واتجهت نحو نظام حكم يقوم على دستور يحمي الحقوق ويسمح للمواطنين بالمشاركة في صناعة القرار السياسي وخاصة القرارات التي تتعلق بالحرب، ففي هذا الشكل من الحكم لن يدعم الناس سياسة تبحر إلى إشعال الحروب وتغذيتها وافتعال الازمات .

لذلك بلور كل من إيمانويل كانط وجون راولز مفاهيم جديدة من نوعها لطبيعة العلاقات بين الدول على أرضية تقوم على القانون الدولي بهدف إقامة السلام الدائم بين الشعوب، وذلك من خلال إخضاع أمور السياسة لقانون الأخلاق، لذلك تعتبر

كتاباتهم مهمة في مجال الحقوق والثوابت الأخلاقية السياسية، بل ويشكل مفهوم السلم قطب الرحى في فلسفتهم الأخلاقية وجانب تنظيرهم للعلاقات الدولية.

يناقش إيمانويل كانط من خلال كتابه الموسوم بـ " مشروع السلام الدائم " الصادر سنة 1775 م والذي ألفه بهدف الدفاع عن فكرة السلام في ضوء القانون الكسموسياسي، حيث بلور في مشروعه قانوناً يروم من خلاله إقناع الدول بإنشاء حلف بين الشعوب للقضاء على الحرب وويلاتها، وإقامة علاقات تعاون وثقة واحترام متبادل بينها. ويتم ذلك وفق رأيه من خلال إبرام عقد فيما بينها يتضمن مجموعة من البنود تضمن استمرارية السلام العالمي والتعاون الدولي . وهو ما يستلزم أن لا تنطوي نية أي طرف في هذا العقد على أي سلوك من شأنه أن يثير النزاع والحروب في المستقبل. إذ يقول كانط: " إن معاهدة من معاهدات السلام لا تعد معاهدة، إذا انطوت نية عاقيدها على أمر من شأنه إثارة الحرب من جديد."

إن مشروع السلام الدائم لكانط هو دفاع عن الكونية وحقوق الفرد فيها، وقد تبنى هذا المصطلح في جل كتاباته السياسية والأخلاقية. و يطلق عليه القانون الكسموسياسي بحيث يتجاوز القانون بعده المدني أو قانوناً مدنياً خاصاً ببلد معينة بل قانوناً كونياً للأرض جمعاء . ومن أجل إنشاء دستور مدني مثالي لابد من العناية بقانون يحكم العلاقة الخارجية مع الدول الأخرى، ولا يمكن حل أزمة الحرب إلا إذا تم العناية بالقانون الكسموسياسي .

أما جون راولز فيهدف من خلال كتابه "قانون الشعوب" بلورة رؤية جديدة للعلاقات بين الحضارات والشعوب، أساسها التعايش السلمي بعيداً عن مظهر العنف والحرب. وتأسيس نموذج جديد في العلاقات الدولية، يضمن الاستقرار ويقوم على العدالة وعلى وفاق أخلاقي بين شعوب "متعلقة". وتقديم معالجة تعاقدية للتهديد الذي تمثله الحرب على القانون الدولي، وعلاقات التعايش السلمي بين الشعوب التي لا يمكن تطبيقها إلا إذا نجحت الشعوب المتعلقة في الاتفاق على جملة من المبادئ، تحدد حقوقها وواجباتها في إطار نظام دولي قائم على التعاون. حيث يتم كل مظاهر اللامساواة بين الشعوب، الناجمة عن أسباب طبيعية وتاريخية ومنعاً من أن تؤثر في طبيعة المبادئ التي سيتم الاتفاق عليها، و لا بد أن يشعر الأطراف أنهم على قدم المساواة، وفي حالة من التناظر الكامل في ما بينها، حتى يتم اختيار مبادئ العدالة الدولية ضمن شروط يتوفر فيها الانصاف.

كتابات كانط وجون رولز في ضوء الأزمات السياسية للعالم العربي والتدخلات الخارجية والبحث عن إمكانية خلق سياسات جديدة تسمح بالقيم وتفسح المجال للفعل الأخلاقي في العلاقات الدولية والوقوف على أهم الإشكالات والحلول التي جاء بها من أجل صياغة قانون علمي للسلام الدولي الدائم وحل لإستباب الأمن والطمأنينة بين مختلف الشعوب. لذلك كرس كانط جهده للبحث عن صيغة تعاقدية ترضى بها جميع الدول والأمم تحول دون التهديد الذي تمثله الحرب على القانون الدولي وعلى السلم العالمي. ونروم أيضاً في عملنا البحث عن أجوبة للعديد من الأسئلة التي تخامرنا عندما نقرأ كتاب كانط مشروع سلام دائم حول علاقة الأخلاقي بالسياسي في علاقة الدول ببعضها البعض. وكيف يمكن للدول أن تتصرف لا وفق مصالحها الاقتصادية والسياسية وحسب الهيمنة والسيطرة والمجد والقوة وإنما وفق مصلحة الجميع في سيادة مبادئ أخلاقية قوامها الثقة المتبادلة والصدق واحترام حق كل شعب في الاستقلال والحرية. فأهم سؤال يطرح في هذا المجال هو كيف نظّر كانط لإمكانية تصالح الأخلاق والسياسة لتحقيق مبادئ السلام العالمي ؟ وماهي العوائق التي تحول دون تحقيق هذا المقتضى الكانطي ؟

الاطار النظري

إن فكرة القانون الكسموسياسي تتلخص في اعتبار الإنسان العالم كله وطناً له، وظهر هذا المفهوم مع الرواية التي عملت على تقوية الضمير الفردي السياسي والحسي بالواجب، والشعور بالأخوة الكونية والتآلف الشامل، فكانت تلك مآربهم الأساسية. (سارتون، 2010) وقد أكد جورج سيباين ذلك في كتابه " تطور الفكر السياسي " حيث قدم مجموعة من المبادئ كانت بمثابة قطب الرحى للرواية في جهودهم السياسية وهي كالآتي :

إن وحدة الجنس البشري، ومساواة الناس، ومن ثم العدالة في الدولة، وتساوي قيم الرجال والنساء، واحترام حقوق الزوجات والأطفال، وعمل الخير، والحب، وطهارة الأسرة، والتسامح، والإحسان إلى الآخرين، والشعور بالإنسانية في كل الأحوال حتى في حالة الضرورة القاسية التي تقضي بمعاقبة المجرم بالإعدام. كل هذه الأشياء هي الأفكار الأساسية التي تملأ كتب الرواقيين المتأخرين . (سباين، 2010 : ص: 38)

لقد كانت فلسفة المدرسة الرواقية نابعة من شعور "التعاطف الكوني" وبالنسبة لهم كل شيء يحدث في جزء من الكون يؤثر في سائر الأجزاء الأخرى. (ديورانت، 2013) وقد امتد مفهوم التعاطف الكوني ليشمل الجانب السياسي. فإذا كان أبيقور قد اتخذ موقفاً من انحراط الحكيم في السياسة إلا في بعض الظروف الخاصة، فإن زينون مؤسس الرواقية كان له رأي آخر

واعتبر أن الحكيم الحقيقي هو الذي ينخرط في السياسة ما لم يمنعه شيء. بل إن التزام الرواقي بالسياسة هو جزء من خطة الطبيعة العقلانية للسعادة البشرية. (أوريليوس، 2017).

وتجدر الإشارة إلى أن مذهب الرواقية قد تعرض لانتقادات كثيرة من طرف مذهب الشُّكَّاك لكن هذه الانتقادات عدها جورج سيبياي بمثابة تنقيح لمذهب الرواقية، حيث قام بناتئوس الرودسي الذي ترأس الرواقية قبيل نهاية القرن الثاني بتنقيحها وعلى الرغم من أنها فقدت صلابتها المنطقية إلا أنها اكتسبت رقة وأصبحت أكثر قبولاً عند طبقة المثقفين - لأنها كانت فلسفة شعبية في البداية - الذين لم يلقوا بالاً بالجوانب الفنية للمدراس الفلسفية. وكانت هذه مسألة في الدرجة الأولى من الأهمية بالنسبة إلى التأثير الاجتماعي والسياسي الذي استطاعت هذه الفلسفة أن تنشره. وقد اهتم بناتئوس بإعادة كتابة المذهب الرواقي في أسلوب جعله سهل القبول لدى أفراد الطبقة الأرستقراطية من الرومان، الذين يجهلون الفلسفة كل الجهل. ومع ذلك كانوا شديدي التلهف إلى تلقي العلوم التي تختلف كثيراً عن كل ما أنتجته روما من علوم. ولم تكن أية فلسفة يونانية أخرى لتفوق الرواقية في استنهاض الفضائل الطبيعية في ضبط النفس والإخلاص للواجب والروح العامة، وهي فضائل يجعلها الرومان إجلالاً خاصاً ويزهون بها، ولم تكن هناك نظرية سياسية أخرى غير نظرية الرواقيين في الدولة الكونية تصلح لإدخال بعض المبادئ المثالية على وسائل الاستعمار الروماني الجشع، أما نقطة الاتصال بين الرواقيين والرومان أثناء تلك الفترة الحرجة. وهي الربع الثالث من القرن الثاني فكان منشؤها العلاقة التي قامت بين اثنين من اليونانيين هما بناتئوس وبولبيوس الإنسانية أثراً قوياً في الرواقيين من الرومان. (سباين، 2010)

أخذت الرواقية الحديثة بفكرة أفلاطون عن الواجب الاجتماعي والسياسي، فلما كان الإنسان كائناً اجتماعياً فإن من واجب الفرد أن يقوم بدوره في الشؤون السياسية العامة. وقد أكد ذلك ماركوس بقوله "إنني أصحو من نومي لكي أؤدي عملي كإنسان، أما زلت كارهاً أن أذهب لكي أؤدي ما خلقت من أجله وما وجدت في العالم لكي أؤديه" (أوريليوس، 2017: ص: 200).

غير أن طبيعة النظام السياسي عند الرواقية ظل محل خلاف بين مختلف الفلاسفة الرواقيين والتي شملت كلاً من الجيل الأول لقادة المذهب، وشخصيات لاحقة ازدهرت في الفترة الرومانية. وكانت جل تفسيراتهم السياسية شخصية حيث تم تصوير النظام السياسي عند الرواقية على أنه مدينة بما مجموعة من الناس يعيشون في نفس المكان ويديرها القانون. (<https://plato.stanford.edu>) وكانت ترى الرواقية أن علاقة الفرد بالدولة، تحكمها القوانين والتي شرعت لحماية المجتمع من خرق الحمقى وظلمهم، إذ لا يستطيع أن يسلك الفرد في حياته طريقاً قديمة عادلة غير الحكماء، أما أوساط الناس فلا مندوحة من ردعهم بقوة القانون لعجز نفوسهم عن تقويم نفسها بنفسها، ويرى الأبيقوريين أن الدولة بقوانينها قد نشأت في بادئ الأمر بالتعاقد بين أفراد المجتمع، ولذا يجب علينا أن نحترم القانون، وأن نطيعه في حدود العدالة والإنصاف (محمود وأمين، 2017). وفي الجانب المتعلق بالمؤلفات فقد كتب كل من زينون و Chrysippus أعمالاً في الصنف الأفلاطوني بعنوان جمهورية، تجمع بين الفكرة الرواقية عن القانون الطبيعي الذي يتم بموجبه مواءمة السلوك البشري مع النظام الكوني، والرؤية الكلاسيكية للسياسة الأفلاطونية (<https://plato.stanford.edu>). وعدت الرواقية أن كل إنسان خاضع للقوانين، أي قانون مدينته وقانون المدينة الكونية، وقانون العقل، فقد دافعوا على أن يكون للقانون الثاني - المدينة العالمية اليد العليا، ويجب أن يضع معياراً تلتزمه شرائع المدن وعاداتها، فالعادات مختلفة. ولكن العقل واحد. ووراء هذا الاختلاف ينبغي أن يكون هنالك قدر من وحدة الغرض، وبهذا تهدف الفلسفة الرواقية إلى فرض وجود نظام قانوني كوني له فروع محلية لا نهاية لها، باختلاف الأماكن والظروف شيء معقول ولكن معقولة النظام الكسموسياسي تحول دون أن تتغير هذه الاختلافات إلى مشاحنات ونزاعات، وهذا الرأي في

جوهره يطابق " مبدأ اتحاد القلوب" الذي نادى به الإسكندر المقدوني، حيث كانت المدن تتمتع بنوع من الحكم الذاتي، وكان القانون العام، يربط هذه المدن بعضها ببعض.(العلاق،2020)

أولاً: سؤال الإتيقا في الرؤية الكانطية للعلاقات الدولية

تعتبر مفاهيم العقل العملي (الأخلاقي)، الواجب الأخلاقي و الإرادة الخيرة، بمثابة ثلوث بنيت على أساسها فلسفة إيمانويل كانط. وقد أدخل كانط نظريته الأخلاقية إلى حقل السياسة فكانت كتاباته السياسية تسير جنباً إلى جنب مع فلسفته الأخلاقية. وقد بني النسق الفكري لـ "كتاب مشروع السلام الأبدي" على مبادئ أخلاقية كونية. وعندما نقارن ذلك بما ورد لدى ماكيافللي يبرز لنا الفارق إذ أن صاحب كتاب الأمير أعلن رفضه التام لربط السياسة بالأخلاق واعتبر أن مهمة الحاكم سياسية وليست أخلاقية، فهو لا يبحث عن شروط السعادة في جمهورية محكمة التدبير، ولا يبحث أيضاً عن مدينة الله ومدينة الإنسان تلك المدينة التي بحث عنها أوغسطين من قبل. فبالنسبة إليه كسياسي تقتصر مهمته في وضع قوانين السلطة وفرض الطاعة على رعيته. (إمام، 2001، ص 258) لكن كانط اعتبر أن مهمته السياسية هي إخراج السياسة من شرك الخداع والمكر إلى آفاق كسموسياسية تحقق من خلالها الدولة مواطنة كونية وسلاماً دائماً .

تقوم الفلسفة الكانطية على أساس أخلاق الواجب، فالسياسة الأخلاقية عنده هي عدم التخلي عن الأخلاق من أجل السياسة. بل يجب ترجمة مبادئ الحذر السياسي بشكل يجعلها تتواجد مع الأخلاق لأن الشرف في نظره هو أفضل سياسة. ويمكن من خلال فلسفته أن نحكم بأنه لا يوجد أي تناقض أو تعارض بين الأخلاق والسياسة، فالعمل بالقوانين الأخلاقية هو الحجر الأساس في فلسفة كانط، والأخلاق بدورها تنسجم مع السياسة على أساس الواجب، وديدنه في هذا كله هو الانتقال من حالة الحرب أو (الصراع التي تحدث عنها هوبز وغيره من فلاسفة العقد الاجتماعي) إلى حالة النظام والسلام، عبر العقل العملي الأخلاقي الذي يصدر إلينا أمراً صارماً نتلقاه صاغرين "يجب ألا تكون هناك حرب". (كانط، ص 19)

يعرف كانط الأخلاق بأنها علم العمل، لكونها تشمل على جملة من القوانين المطلقة التي ينبغي العمل بمقتضاها ويقصد بالقوانين المطلقة؛ تلك القوانين الأخلاقية المرتبطة بمبدأ الواجب، لأن كانط يربط الأخلاق بالواجب مباشرة، وأشار إلى ذلك بعبارة ساخرة ! "و إنه لما يناقض العقل مناقضة بيّنة أن نسلم لفكرة الواجب هذه بما هي جدية به من سلطان، ثم نزع بعد ذلك أننا لا نستطيع أداء ما هو واجب: فلو كان كذلك لزم محو الفكرة من الأخلاق." (كانط، ص 96) لذلك يستند تفسير كانط لمحتوى المتطلبات الأخلاقية وطبيعة القانون الأخلاقي، على تحليله للقوة الفريدة التي تمتلكها الاعتبارات الأخلاقية كأسباب للتصرف. وقوة المتطلبات الأخلاقية كأسباب هي أننا لا نستطيع تجاهلها مهما كانت الظروف قد تتأمر ضد أي اعتبار آخر. إن المتطلبات الأخلاقية الأساسية تحتفظ بقوة إعطاء العقل تحت أي ظرف، فهي تتمتع بصلاحية عالمية. لذا، أيّا كان ما يمكن قوله عنها فإن محتواها عالمي. إذ لا يجب أن أتصرف أبداً إلا بطريقة "يمكن أن تصبح قاعدتي قانوناً عالمياً". هذا هو المبدأ الذي يحفز حسن النية، والذي يعتبره كانط المبدأ الأساسي لكل الأخلاق.(Johnson & Cureton, 2004) ولأن السياسة هي علم العمل في القانون والأخلاق هي علمه النظري، لا يرى كانط أن هناك نزاع بين النظر والعمل، ولا يحصل النزاع بينهما إلا في حالة النظر إلى الأخلاق على أنها مجرد نظرية عامة وقواعد لاختيار أنسب الوسائل لتحقيق أغراضنا النفعية. (كانط، ص 96) مثل: أن يكون دافعنا في احترام القوانين المدنية والقوانين الأخرى هو الخوف من العقوبات أو فقدان المكانة والسمعة، وغير ذلك من نتائج السلوك القانوني. لكن يعتقد كانط أننا في العمل بالواجب لسنا مدفوعين على الإطلاق بنتيجة مستقبلية أو بعض السمات الخارجية الأخرى لسلوكنا إلا بقدر ما تكون هذه متطلبات الواجب بحد ذاتها، فنحن مدفوعون لجرد امتثال إرادتنا للقانون لذاته. (Johnson & Cureton, 2004)

إن السياسة عند كانط يجب أن تركز على مبدئين "كونوا فطنين مثل الأفاعي" (بن علي، ص: 6) وتضيف الأخلاق كن بسيطاً كالحمام. " (كانط، ص: 88) فإذا لم يستطع ثمارس السياسة أن يجمع بين فطنة الأفاعي وبساطة الحمام ويوفق بينهما كان هناك خلاف بين السياسة والأخلاق، وعد هذه الأخيرة مرتبطة بمبدأ الاستقامة كشرط لا بد منه للسياسة نفسها. مؤكداً أن حالة السلام لا يمكن الوصول إليها إلا إذا تم العمل بمقتضى الأخلاق، وفي هذا الصدد يعتبر كانط أن الطبيعة الإنسانية لا ترغب في الوصول لهذه الحالة باعتبار أن طبيعتها تميل إلى الحرب. ورأى أن الاقتصار على مبدأ الحرية لا يكفي وحده بل يجب اتحاد إرادة كلية لإقامة جماعة مدنية ولن يتحقق ذلك إلا بقوة القانون العام، لهذا يشترط أن يكون للمشرع قدر من الأخلاقية والاستنارة. والهدف من هذا الشرط هو الوصول إلى صيغة قانونية كونية، فإذا رفض المشرع مثلاً أن يولي عليه الشعب القوانين فمن المؤكد أن هذه الدولة سترفض الخضوع لقانون يفرض عليها من الخارج، لأن السلوك الذي تنهجه الدول داخل حدودها هو ما تسلكه في علاقاتها الخارجية. (الكشو، ص 8) وبالتالي؛ فإن غابت أخلاقية المشرع فلا جدوى من القانون المدني وقانون الشعوب والقانون الكسموسياسي. (الكشو، ص: 90)

ولبناء سياسة متينة تهدف إلى السلام، لا بد أن تستند أحكام القوانين على المبادئ التجريبية للطبيعة البشرية مع الاسترشاد بما هو حاصل في الحياة العملية، إلى جانب تبني مبادئ الحرية والقانون الأخلاقي لأن غيابهما عن السياسة سيؤثر في حالة السلام. وطبعاً إذا كان كل ما يحدث في دوايب السياسة ناتجاً عن آلية الطبيعة المحضة، فحينئذ تكون السياسة هي كل الحكمة العملية بفضل آلياتها التي تملك القدرة على كشف ميول المنفعة والأنانية التي اعتبرها كانط وسيلة لبلوغ مبادئ الحق واستتباب السلام وبالتالي؛ فإن الحرية والقانون الأخلاقي وآلية الطبيعة هي شروط يمكن من خلالها تحقيق التآلف بين الأخلاق والسياسة. (كانط، ص: 91)

ثانياً : فكرة القانون الكسموسياسي والمواطنة الكونية وتطوراتها في الفلسفة السياسية عند كانط:

خصص كانط فلسفته الأخلاقية والسياسية من أجل الدفاع عن التنوير بشكل عام وعن فكرة الحرية بشكل خاص. حيث ربط مشروطية عصر الأنوار بها، مؤكداً ذلك في مقاله الموسوم بـ "ما الأنوار؟" من خلال قوله : " إن الأنوار لا تشتترط إلا الحرية. وعلى الأصح إنها لا تتطلب إلا أقل الحريات إيذاءً وأعني؛ تلك التي تتعلق بالاستخدام العمومي للعقل في جميع الميادين." (سبيلا و بنعبداعلي، 2010، ص: 288) بمعنى؛ أن يكون الإنسان هو سيد نفسه، وأن تتوفر لديه الشجاعة في استخدام عقله. (الخصيري، 2010، ص 275) وقد نافع كانط عن حق الإنسان في الحرية، وعدّها حقاً فطرياً للخروج من حالة الطبيعة والانتقال لحالة المدنية والسلام والرشد وأن نفكر بأنفسنا. لذلك لا يمكننا فصل الحرية عن مذهبه الفلسفي، فجميع آرائه الفلسفية مرتبطة بها، فهي محور أعماله الفلسفية كلها.

وتجدر الإشارة إلى أن الحرية ارتبطت عند كانط بكل مكونات اللحظة الحديثة في تنظيره السياسي، وأمن بالحرية كشرط في الممارسة السياسية ولن تتحقق أخلاقيات السياسة في نظره إلا إذا احترمت حرية الأفراد. لذلك وجه كانط سهام النقد للعديد من المفكرين، مثل ماكيافلي الذي فصل الأخلاق عن السياسة وتوماس هوبز الذي اختص له مقال "النظرية والتطبيق" **"The theory and practice"** للرد على أفكاره، ورفض آرائه في الاستبداد بالسيادة وانتقد عقلانيته ومحاولته تطبيق المناهج والطرق الهندسية على الشؤون الإنسانية والاجتماعية. (الخصيري، 2010، ص: 287) وقد اعتبر كانط أن تطبيق المنهج الرياضي داخل المعرفة الفلسفية لا يمكن أن يكون مفيداً لها، لذلك يجب على من يسعى إلى المعرفة الفلسفية أن يبحث عن تقنيات للتفكير تناسب خصوصية الفلسفة لأن استعمال الفكر الرياضي داخل مجال التفلسف، لن يصنع سوى وهم المعرفة واليقين. (منصف، 2007، ص: 326) وهو ما أشار إليه في كتابه **نقد العقل المحض** " فإذا لم يكن ثمة من دغمائي في

الاستعمال النظري للعقل حتى من حيث المضمون، فإنه لا يمكن أن يناسبه أي منهج دغمائي سواء استعاره من الرياضي أم حصل عليه بطريقة خاصة، ذلك أن هذا النوع من المنهج لا يفعل سوى أن يخفي الأخطاء والأغلاط ويخدع الفلسفة. " (موسى، ص: 358) إلا أن القضية السياسية لكل من كانط وهوبز كانت واحدة، وهي الانتقال من حالة الحرب إلى حالة النظام وأضاف كانط مبدأ السلام وأن القانون يعد أمراً واجباً، ومن الضروري فرض الامتثال له وإجبار الآخرين على طاعته. و لن تتحقق الحالة المدنية إلا من خلال اعتماد ثلاثة مبادئ وهي حرية كل عضو في المجتمع بصفته إنساناً وتساوي كل إنسان مع كل إنسان آخر، وأخيراً استقلالية كل عضو في جماعة بصفته مواطناً. (مصباح، 2011، ص: 188)

هذه المبادئ هي قوانين يتم من خلالها إنشاء دولة بمفردها وفقاً للمبادئ العقلانية البحتة لحقوق الإنسان، وقد أسهب كانط في شرح هذه المبادئ في مقاله "النظرية والتطبيق" فما هي هذه المبادئ التي اعتبرها كانط أساساً لكل تشريع قانوني ؟

ثالثاً: المبادئ المؤسسة للقانون الكسموسياسي:

يمكن عزو مفهوم الحق العالمي بشكل مباشر إلى كتابات كانط السياسية كما هو موضح في مقاله "النظرية والتطبيق" إذ يستلزم المفهوم الأساسي للحق؛ تقييد حرية كل فرد بحيث تتسجم مع حرية أي شخص آخر، باعتبار أن الحق العام هو السمة المميزة للقوانين الخارجية التي تجعل هذا التناغم المستمر ممكناً. إذ سيناقش كانط الحق الكسموسياسي بشكل شامل، وسيحدد أيضاً تلك المبادئ التي يجب أن تحكم بشكل صحيح التفاعلات البشرية العالمية في المقام الأول التفاعلات بين المجتمعات و بعضها على المستوى الفردي. بالنسبة إلى كانط يرى أن جميع الأفراد مشرعين و مشاركين في اتحاد فدرالي أخلاقي عالمي وهم معنيون باحترام استقلالية جميع الأفراد باعتبار أن الأرض هي ملكية بشرية مشتركة. (Caerera, 2008, p18)

مبدأ الحرية

إن الحرية عند كانط هي؛ مصدر كل حق خارجي الذي يجعلها قريبة جداً من مقصد الرؤية الليبرالية، التي تحدد على غرار طوماس هوبز و جون لوك و مونتسكيو؛ بأنها عدم التدخل في المجال الخاص للفرد، أو بلغة أخرى احترام الاستقلالية الفردية التي تدفع إلى المماهة بين الفرد والمواطن. وهو تصور يجعل الحرية ترتبط على نحو بَيّن بمعنى التحديد، أو بعبارة أخرى؛ يحددها الحق ذاته سلباً، لأنه هو ذاته تحديد خارجي لحرية كل فرد على نحو يجعلها تتلاءم مع حرية الآخرين في نطاق الحق المدني العمومي. ويمكن تعريف الحق المدني على أنه مجمل القوانين الخارجية التي تجعل تعايش الأفراد ممكناً، باعتبار أنه ليس بالإمكان توحيدهم تحت مبدأ خارجي آخر يكون مشتركاً بينهم بما في ذلك السعادة ذاتها، باعتبار تنوع أفكارهم حول تلك المبادئ واختلافها. ويُمكن ذلك كانط من الجزم بأن " لا أحد يستطيع أن يرغبني أن أكون سعيداً طبق فهمه لرفاهية الآخرين، إذ يمكن لكل شخص أن يسعى إلى سعادته بالطريقة التي يراها مناسبة له، طالما أنه لا يتعدى على حرية غيره في السعي إلى تحقيق غاية مماثلة " (Kant, 2010, p 74) وهذا ما يجعل كانط يتميز عن كل نزعة تسلطية مثل النزعة التي يقدمها هوبز والتي تجبر على نحو أبوي على مقايضة الحياة والأمن والسعادة بالحرية. (مصباح، ص: 191)

وقد فصل كانط في شرح وتوضيح هذا المبدأ في مقاله "النظرية والتطبيق" مؤكداً ضرورة احترام الأفراد باعتبارهم ذوات حرة، بشرط ألا ينتهك الفرد الحرية التي يتعين على الآخرين السعي إليها لتحقيق غاياتهم الخاصة، بحيث تكون هناك إمكانية للتوفيق بينها وبين حرية أي شخص آخر في إطار قانون. و يجب كذلك أن يمنح الأفراد نفس الحقوق التي يتمتع بها الفرد داخل المجتمع، وهو شرط أساسي لصياغة دستور الدولة وقد تُؤسس حكومة ما على مبدأ الإحسان تجاه الناس، مثل حكومة الأب تجاه أبنائه لكن يظل الأشخاص في ظل هذه الحكومة الأبوية يعاملون بصفقتهم أطفالاً غير ناضجين مقتصرين على التمييز بين ما هو مفيد وما هو ضار لأنفسهم. وبالتالي سيكونون ملزمين بالتصرف بشكل سلمي وسيعتمدون على حكم رئيس الدولة فيما يتعلق

بكيفية تحصيل السعادة باعتباره المسؤول عن سعادتهم بشكل مطلق. وستكون حكومة مثل هذه، في نظر كانط، أعظم استبداد يمكن تصوره. لذلك يدعو إلى الحكومات الوطنية التي تتأسس على حرية مواطنيها، وليس الأبوية لأن الدستور ليس حصناً للأُم أو البلد باعتبارها الأرض الأبوية التي نشأ منها والتي يجب أن يورثها لأحفاده. فكل فرد مخول بحماية الدستور بموجب قوانين الإرادة العامة، ولكن لا يخضعها لاستخدامه الشخصي. إذن فحق الحرية هو ملك لكل عضو في الدولة كإنسان، بالقدر الذي يكون كل فرد قادراً على امتلاك الحقوق. (مصباح، ص: 74) وما يمكننا فهمه من خلال هذا المبدأ أن الدولة مسؤولة عن الحرية كحق قانوني وليست ملزمة بها كحق مرتبط بتحديد سعادة الفرد ورفاهيته.

مبدأ المساواة:

في هذا المبدأ يرفض كانط أن يُكره الحاكم الأفراد على الخضوع إلى قوانين قسرية بل وجب عليه احترام القانون وإشراك كل فرد من أفراد الرعية في كل التشريعات كواحد من المشرعين. وعندما يشارك الحاكم في التشريع ويسن القوانين، ينبغي عليه أن يحترم ويراعي حقوق أفراد رعيته وفي هذا ضمان حرية وأمن الجميع؛ وهو هنا يدعو إلى الانفصال والاستقلال على الإكراه والقسر الذي تفرضه إرادة أخرى. وإذا كانت الحرية هي أول حق رئيسي للمواطن داخل الدولة، فإن المساواة هي الحق الثاني وهذه المساواة هي الموحدة للبشر كذوات للدولة بمعنى أن الجميع متساوون كأفراد أمام القانون و لا أحد يستطيع إكراه أي شخص آخر إلا من خلال القانون العام، الذي يعرفه كانط بأنه حالة ينظمها تشريع حقيقي يتوافق مع مبدأ المساواة وتدعمه السلطة، ويعيش بموجبه شعب كامل كرهايا في دولة مدنية، وتتميز بالمساواة التي تقيد بعضها البعض وفقاً لقانون الحرية العام. (مصباح، ص: 75)

يميز كانط هنا بين المساواة الخيرية والمساواة المدنية، ولذلك فإنه لا يفهم الحق الطبيعي على نحو خبري كما عند هوبز مثلاً، بل يعتبره حقاً طبيعياً عقلياً أي بعبارة أخرى قبلياً، وهو بذلك يفترض وجود الحالة المدنية ذاتها حتى يكون موجوداً، وهو ما يجعل المساواة ذاتها في حقيقتها مدنية أي مرتبطة أو مشروطة بوجود القانون المدني ذاته، على نحو يجعل كانط أقرب إلى روسو فيما يتعلق بالمساواة المدنية، وفي عدم قابليتها لأي تنازل، ولكنه كذلك بعيداً عن التصورين الهوبزي والروسوي، في الوقت نفسه، فيما يتعلق بأهمية المساواة الطبيعية. وهو ما ينعكس على تصوره لمعنى الحالة الطبيعية ذاتها والعقد الاجتماعي كذلك. (مصباح، ص:

194)

مبدأ الإستقلالية

يمكن تعريفها؛ بأنها استقلالية عضو في الدولة كمواطن أي؛ كمشرع مشارك في مسألة التشريع الفعلي بحيث يكون جميع الأفراد متساوين بموجب القوانين العامة القائمة، أما أولئك الذين لا يستحقون هذا الحق فيكونون ملزمين كأعضاء في الدولة بالامتثال لهذه القوانين ويتمتعون بالحماية القانونية لا كمواطنين وإنما كمستفيدين. لكن القانون العام الذي يُعرّف لكل فرد ما هو مسموح له به ومحظور عليه، هو فعل إرادة عامة ينبثق عنه كل الحق، وبالتالي؛ لا يجب أن يكون هو نفسه سبباً لإلحاق الظلم بأي شخص. (Kant, p: 75)

يقدم كانط في هذا السياق المرتبط بمفهوم الاستقلال the independence تصوراً مختلفاً للحرية، بحيث يحدد المواطنة بصفتها المشاركة في التشريع، مما قد يدفع إلى إدراجه ضمن الحداثة الجمهورية التي تحدد الحرية على غرار روسو، من جهة كونها حرية موجبة تتمثل في المشاركة في السلطة السياسية. ويتجلى ذلك في تصنيفه الجمهوري الذي أخذه عن

Emmanuel-Joseph Sieyès¹ الثوري الفرنسي الشهير بين المواطن العامل أو بعبارة كانط "المواطن وبين المواطن غير العامل أو التابع" على نحو سمح للفيلسوف باعتبار المواطنة محصلة توفر صفات الحرية القانونية التي تعرف؛ بأنها طاعة القوانين التي شاركنا في سنّها والمساواة المدنية التي تتحدد بالعلاقة مع من يملك الحق المشروع في الإلزام الخارجي للأفعال، وأخيراً صفة الاستقلال المدني التي تعرف أيضاً على نحو جمهوري ولكل الذين لا يستطيعون القيام بأنفسهم بل والذين لا يملكون لا أنفسهم ولا أي شيء آخر من دائرة الاستقلال المدني وبالتالي من دائرة المشاركة السياسية أي من المواطنة الفاعلة. (مصباح، ص: 193)

إذن، فالدستور المدني يقوم أولاً على حرية كل فرد داخل الدولة، ثم مساواته مع الآخر كذات، وأخيراً استقلاله كمواطن. وتتحقق هذه المبادئ في ظل نظام جمهوري وهو ما أورده كانط في المادة النهائية الأولى الموسومة بـ " لتحقيق السلام الدائم".

إن الدستور الوحيد المستمد من فكرة العقد الأصلي التي يجب أن يقوم عليها كل تشريع قانوني لشعب من الشعوب هو الدستور الجمهوري وذلك لأنه قائم على مبدأ الحرية الذي يعتنقه أعضاء جماعة ما من حيث هم أفراد على مبادئ تبعية الجميع لتشريع واحد مشترك من حيث هم مخاطبون بهذا التشريع الذي تبنى عليه جميع أنواع الدساتير في المدينة. (كانط، ص: 41)

ويعتبر كانط أن هذا النظام هو المؤدي إلى السلام نظراً لأنه سيمكن من إقامة اتحاد فيدرالي بين الدول ومن سماتها تبنيها لنظام جمهوري ومضيافة للزوار الذين يسعون إلى التجارة أو تبادل الأفكار، حسب كانط، يمكن للدول الجمهورية أن تعمل كنقاط محورية للسلام لأنه في هذه الدول تكون موافقة المواطنين مطلوبة لتحديد ما إذا كانت ستندلع حرب أم لا ومن الطبيعي أن يفكروا في كل مصائبها قبل أن يلزموا أنفسهم بلعبة مخوفة بالمخاطر على عكس الدول الاستبدادية، فإنها تخوض الحرب بسهولة لأن حكامها لا يحتاجون إلى موافقة عامة ويمكنهم عادة تجنبها ويلازم الحرب بشكل أوسع فإن الدول الجمهورية على عكس الدول غير الديمقراطية تعزز "الاستخدام العام للعقل"، وهي بذلك تسهل التنوير الأخلاقي والسياسي لمواطنيها. (Linden, 1995, p: 72)

يتبنى كانط في صياغته لهذا المشروع نظرية هوبز في الطبيعة الإنسانية التي تميل إلى الحرب. "ولابد من وجود سلطة قوية تردع هذه النزعة وعند انعدام السلطة، أو إن لم تكن بما يكفي لتوفير حمايتنا، قد يلجأ كل فرد إلى قوته الخاصة بصورة مشروعة وبأسلوبه الخاص بغية حماية نفسه من الآخرين." (هوبس، ص: 176) إذ يعتبر كانط هذه الطبيعة المتأصلة في الفطرة الإنسانية، التي وصفها هوبز في كتابه اللفياتان هي العقبة التي تحول دون السلام الدائم. (عقوبي، 2019، ص: 114) وتجدر الإشارة إلى أن كانط أدخل تعديلاً على فلسفة هوبز وذلك بالمرور من مؤسسة الدولة إلى فكرة اتحاد فيدرالي، أي؛ الانتقال من القانون العام الداخلي (للدولة) إلى القانون الخارجي (دولي). وهذا تصور لم يتخيله هوبز فحسب بل رفضه؛ لأنه كان يتصور أن الدول تبقى في حالة الطبيعة بشكل نهائي وبالتالي فهي في حالة حرب دائمة. (zarka & caroline, 2016,p:24) لذلك يعتبر كانط أن حالة السلام بين أناس يعيشون جنباً إلى جنب ليست حالة فطرية: إذ أن الحالة الفطرية أدنى إلى أن تكون حالة حرب. وهي وإن لم تكن دائماً حرباً معلنة، إلا أنها على الأقل منطقية على تهديد دائم بالعدوان. وإذن فينبغي إقرار حالة السلام. (كانط، ص 93)

* Emmanuel-Joseph Sieyès ولد الفسّ والسياسي إيمانويل جوزيف سيبس (Fréjus) جنوب شرقي فرنسا، في 3 ماي سنة 1748. يعد من أبرز المساهمين في صياغة "إعلان حقوق الإنسان والمواطن"، وفي بعث الجمعية الوطنية. وقد لعب دوراً مهماً في مجلس طبقات الأمة سنة 1789، وهي السنة التي اشتهر فيها كتابه الذي حمل عنوان: "Qu'est-ce que le Tiers Etat؟"، وجاء موضوعه حول مفهوم الشعب والسيادة الشعبية، واعتبر نصاً من أبرز النصوص المرجعية والمؤسسة للثورة الفرنسية.

رابعاً: القانون الكسموسياسي والمواطنة الكونية:

إن مشروع السلام الدائم لكانط هو دفاع عن الكونية وحقوق الفرد فيها، وقد تبنى هذا المصطلح في جل كتاباته السياسية والأخلاقية. و يطلق عليه القانون الكسموسياسي بحيث يتجاوز القانون بعده المدني أو قانوناً مدنياً خاصاً ببلد معينة ليصبح قانوناً كونياً للأرض جمعاء. وللإشارة فإن القانون ينقسم إلى ثلاث مواد رئيسية وهي القانون المحلي والقانون الدولي والقانون الكوني. ومن أجل إنشاء دستور مدني مثالي لابد من العناية بقانون يحكم العلاقة الخارجية مع الدول الأخرى، ولا يمكن حل أزمة الحرب إلا إذا تمت العناية بالقانون الكسموسياسي. (زندكولر، 2012، ص: 512)

لهذا على الدساتير أن تشرع لقوانين تضمن الحقوق للجميع. و تحمي حقوق الناس خاصة وأن المبدأ الكانطي يقول بأنه على الأفراد أن يعاملوا بعضهم البعض كغايات لينفتح بهذا المبدأ على سياسة كونية تتخطى حدود الدولة لتؤسس الوطن للآخر وتعيد أيضاً طرح كل نظام وكل قانون وكل سلطة على محك الأخلاق و الكونية التي تجعل الفرد يرى نفسه من خلالها. إن المواطنة الكونية قائمة على مبدأ اعتبار الإنسانية أسرة واحدة وطنها هو العالم وأعضاؤها هم أفراد البشر جميعاً، بصرف النظر عن اختلافاتهم الدينية والعرقية والجنسية. (إدريسي، ص: 2) ولن تتحقق هذه المواطنة إلا عندما تكسر دوائر الانغلاق الثقافي، وتتصل الذات بالطبيعة. وهذا الأمر لن يتحقق إلا بالحرية؛ فالأفراد في المجتمع المدني لا يعاملون كغايات إلا عندما يتمتعون بحرية متساوية لذلك يعترف كانط بثلاثة مستويات من الحقوق " حق الدولة " وهو الذي يحدد الحق بين الأشخاص داخل الدولة و "حق الشعوب" الذي يهتم بعلاقات الدول فيما بينهم والقانون الكسموسياسي الذي يتعلق بعلاقات الأفراد والدول فيما بينهم. (Benhabib, 2004, pp: 25- 29) إن القانون الكسموسياسي يخاطب الدول والأفراد، ويعتبرهم "مواطنو الأرض" وليس مواطنين في دولة معينة؛ فكل البشر بصرف النظر عن جنسيتهم هم مواطنون عالميون. (Kleingeld, 1998,p: 79).

يعتقد كانط أنه يمكن للمرء أن يكون مواطناً عالمياً بالمعنى الكامل للمصطلح؛ فالمواطنة الكونية تتوافق مع الولاء والواجبات الخاصة تجاه مجموعات معينة كما لو كانت دولة واحدة أو عائلة واحدة. والشرط في إمكان تحقق قانون كسموسياسي هو أن تقوم أولاً حالة شرعية التي من دونها لا وجود لأي قانون عام؛ إذ أن كل قانون يمكن تصوره خارج هذه الحالة لا يعدو أن يكون قانوناً خاصاً. وتجدد الإشارة إلى أن موضوع المواطنة الكونية طرح مخاوفاً مرتبطة بظهور دولة عالمية بحيث تنصهر الدول في ضرب من المملكة الكونية، الأمر الذي يمكن أن يؤدي إلى استبداد. (زندكولر، ص: 517) وهذه المواطنة الكونية التي دعا إليها كانط وتأثر بها في سياق نزعة الكونية التنويرية تحلى عنها وانتقدتها لأنه توصل إلى أن الحكومة العالمية لا يمكن أن تكون شيئاً آخر غير إمبراطورية تشقها النزاعات والحروب. (الكشو، ص: 22) وقد أبدلها بالحق الكسموسياسي المتمثل في واجب الضيافة.

خامساً: من المواطنة الكونية إلى واجب الضيافة

إن الدور الرئيسي للقانون الكسموسياسي هو تغيير وضع الأجنبي. لأنه غالباً ما يُنظر للأجنبي على أنه العدو. لذلك دعا كانط إلى ضرورة تحديد قانون كسموسياسي يضع الآخر الأجنبي في أفق عالم يحكمه القانون فقط. والهدف من هذا القانون هو نقل الآخر من العداء إلى الضيافة سواء على مستوى الأفراد أو على مستوى الشعوب. ومن أجل تحقيق ذلك يؤسس كانط حسن الضيافة، ليس على الفضيلة بل على الحق وهو في نظره حق عالمي. (zarka & caroline, p28) أي؛ حق كل فرد في هذه الأرض ألا يعامل معاملة العدو من البلد الذي يحل فيه، مادام مسالماً. وهنا وضع كانط شرط المسالمة مؤكداً على شرط السلم في الضيافة بين الطرفين. و يجوز للبلد أن يرفض إيواءه إذا كان في ذلك ما يضر بمصلحته. وليس للأجنبي أن يدعي لنفسه حق الاكرام باعتباره ضيفاً، لأن ذلك يقتضي اتفاقات خاصة تتيح له الضيافة. (كانط، ص: 61)

وتوضح سيلا بن حبيب بأن "الضيافة" ليست عمل خيري بل حق. إذ لا ينبغي فهم الضيافة على أنها فضيلة التواصل الاجتماعي مثل اللطف والكرم اللذين يمكن للمرء أن يظهرهما للغرباء الذين يأتون إلى أرضه أو الذين يعتمدون على أفعال الفرد في اللطف، بل الضيافة "حق" لجميع البشر بقدر ما نعتبرهم مشاركين محتملين في جمهورية عالمية. لكن "حق" الضيافة هو عقد الإحسان. إذ يستلزم الحق في الضيافة المطالبة بالإقامة المؤقتة التي لا يمكن رفضها، لأن كانط يعتبر أن رفض إقامة ضحايا الحروب الدينية، أو ضحايا القرصنة أو حطام السفن، عندما يؤدي هذا الرفض إلى زوالهم، أمراً غير أخلاقي. فالضيافة بالنسبة لكانط هي نداء الواجب الأخلاقي واعتراف بـ "حقوق الإنسانية في شخص الآخر". (Benhabib, p: 29).

سادساً: من القانون الكسموسياسي إلى قانون الشعوب

يريد جون رولز بكتابه الموسوم بـ "قانون الشعوب" الانتقال من مجتمع الدول إلى مجتمع الشعوب مسترشداً بالعقل العام؛ الذي هو عبارة عن مبادئ يحتكم إليها مجتمع الشعوب أي أن يتصرف المواطنون بمقتضى لبدائهم باعتبارهم متساوين وأحرار ومشرعين، لا خاضعين لضغوط سياسية أو اجتماعية. ولا يمكن تأسيس فكرة مجتمع عادل وشعوب جيدة التنظيم إلى أن توجد شعوب تتمتع بكامل الحرية والمساواة، ويجب على هذه الشعوب أن تتقن التنسيق بين ما تقوم به حكوماتها من أعمال لتحقيق تعاون اجتماعي واقتصادي وسياسي. وبالتالي سيكون مجتمع هذه الشعوب مجموعة شعوب راضية بأحوالها، ولأنها ستكون حريصة على مصالحها الأساسية لن يكون لديها سبب يدعوها للدخول في حرب ضد بعضها البعض. وهي فكرة نخلها جون رولز من كانط وبالتالي؛ فالدوافع المعتادة للحرب لن يكون لها وجود ولن يسعى أي من تلك الشعوب إلى أن يرغم شعباً آخر على تغيير عقيدته الدينية، أو يسعى إلى التوسع بغزو أراضي غيره، أو إلى أن تكون له هيمنة سياسية على شعب آخر. (رولز، ص 2007، ص: 31) إن اللبنة الأولى لصياغة قانون الشعوب هي تحديد مبادئ العدالة وتحدد الإشارة إلى أن جون رولز يقسم العدالة إلى ثلاثة أجزاء جانب يتعلق بعدالة المؤسسات القومية، وآخر يخص الأفراد وأخيراً جانب يتعلق بالعدالة الدولية وسلوك الدول ولا يمكن التفكير في إبرام اتفاق تعاقد بين الأمم حول مبادئ العدالة الدولية إلا بعد الاتفاق حول مبادئ العدالة التي تنطبق على النطاق الداخلي وتحكم نط اشتغال المؤسسات الكبرى في كل مجتمع على حدة والجزء الثالث من بادئ العدالة هو الذي ناقشه في كتابه قانون الشعوب. (الكشو، ص: 1) والتركيز أيضاً على سمات الشعوب تلك السمات المهمة التي تميزها عن الدول وفقاً للتصور التقليدي، وكذا إلقاء الضوء على الصفة الأخلاقية للشعوب والطبيعة العادلة لنظمها محدداتاً من خلالها قوله: "تستمد ما لها من حقوق وما عليها من واجبات من سيادة قانون الشعوب ذاته ولا تسترشد في سلوكها لاعتبارات الدولة". (رولز، 2007، ص: 50) وكل هذا من أجل رسم ملامح جديدة للعلاقات بين الحضارات والشعوب أساسها التعاون والتعايش السلمي بعيداً عن مظاهر العنف والحرب، وعلاقات القوة والهيمنة وإحداث قطيعة مع المقاربة الواقعية التي سيطرت على التفكير الفلسفي في مجال العلاقات بين الدول والتي تجعل من الدول الفاعل القانوني الوحيد. وترى السلم مجرد توازن بين القوى العسكرية التي تمتلكها دول تتمتع بالسيادة الكاملة وذات مصالح متضاربة على نقيض المقاربة التي يريد بلورتها جون رولز، إذ يحاول صياغة تصور جديد قائم على وفاق أخلاقي بين الشعوب وتقديم معالجة تعاقدية للتهديد الذي تمثله الحرب على القانون الدولي وعلاقات التعايش السلمي بين الشعوب.

خاتمة

إذن، نخلص في نهاية هذا المقال إلى أن القانون الذي صاغه كانط له ثلاثة أبعاد: بعد متمثل في القانون المدني؛ هو الذي ينظم العلاقات بين الأفراد داخل الدول، والبعد الثاني مرتبط بالقانون الدولي إذ ينظم العلاقات المتبادلة بين الدول، وأخيراً قانون كسموسياسي ينظر إلى الأفراد والدول باعتبارهم مواطنين ضمن دولة إنسانية كونية. وهذه الأبعاد مترابطة مع بعضها البعض

حيث لا يمكن أن يكون هناك حق مدني بمعزل عن القانون الداخلي للدولة والقانون الكسموسياسي، إذ يجب أن يقوم الحق المدني لكل ولاية على أساس دستور جمهوري. ويجب كذلك أن يقوم القانون الدولي على أساس اتحاد دولي حر، بحيث تتوافق مبادئه مع القانون الكسموسياسي الذي بدوره يجب أن يضمن شروط الضيافة الكونية. كما لا يمكن تحقيق هذه القوانين جميعها بمعزل عن الحرية والمساواة والاستقلالية؛ باعتبارهما حقوقاً يجب أن تضمنها جميع القوانين وتكفلها جميع الدساتير وهذه المبادئ الثلاث هي التي سيجعلها جون رولز أرضية لبلورة مشروعه ن أجل الوصول إلى مجتمع عادل يحكمه قانون الشعوب لا قانون الدول.

قائمة المصادر والمراجع:

- إيمانويل كانط، مشروع للسلام الدائم، ترجمة عثمان أمين، ط2 (القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 2009).
- جون رولز، قانون الشعوب، ترجمة محمد خليل، ط1، (القاهرة، المجلس الأعلى للترجمة، 2007)
- عبد الرحمن بدوي، فلسفة القانون والسياسة، (الكويت: وكالة المطبوعات، 1979).
- نيكولا ميكافيلي، الأمير، ترجمة أكرم مؤمن، (القاهرة: مكتبة ابن سينا، 2004).
- عبد المجيد بلدي عثمان، "الحرب والحرب الأهلية عند توماس هوبس"، مجلة مشكلات الحضارة، 7، عدد 2، (2018).
- توماس هوبز، اللقيتان : الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ترجمة ديانا حرب، ط1 (ابو ظبي: ودار الفارابي، 2011).
- محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، "ماهو عصر الأنوار"، الفلسفة الحديثة نصوص مختارة، الطبعة الثانية، (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2010).
- هناء الخضيري، "فلسفة كانط السياسية"، كانط وأنطولوجيا العصر، الطبعة الأولى (بيروت: دار الفارابي، 2010).
- عبد الحق منصف، كانط ورهانات التفكير الفلسفي : من نقد الفلسفة إلى فلسفة النقد، (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2007).
- إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، (بيروت: مركز الإنماء القومي).
- مصباح صالح، فلسفة الحداثة الليبرالية الكلاسيكية من هوبز إلى كانط، الطبعة الأولى، (الكويت: جداول، 2011).
- أسماء عقوبي، ابستمولوجيا الأخلاق عند كانط، الطبعة الأولى، (عمان: دار الأيام، 2019).
- إمام عبد الفتاح إمام، الاخلاق والسياسة دراسة في فلسفة الحكم، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2001)
- هنس زدنكولر، المثالية الألمانية، الطبعة الأولى، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012).
- أحمد يسار، مفهوم الفلسفة السياسية عند إيمانويل كانط، ص 257، مجلة مداد الآداب، ع 15 .

<https://www.iasj.net/ias>

المراجع باللغة الأجنبية :

- Charles covell, kant and the law of peace : a study in the philosophy of international law and international relations, (London: macmillan press ltd,1998).
- Terry Nardin, Kant's republican theory of justice and international relations, in International Relations 2017 Vol. 31(3) 357–372.

- Immanuel kant, kant political writings,(Cambridge: university press,combridge 2010) .
- Harry van der Linden, "Kant, the Duty to Promote International Peace, and Political Intervention" in Proceedings of the Eighth International Kant Congress, Volume II / (1995) .
- Yves charles zarka & caroline guibet lafaye, kant cosmopolitique, (rabat: Edition de l'éclat, 2016) .
- Seyla benhabib, the rights of others, "on hospitality: rereading kant's cosmopolitan right", (2004) .
- Pauline Kleingeld, "Kant 's cosmopolitan law : world citizenship for a global " in kantian review, vol 2, (1998).
- Immanuel kant, the metaphysics of morals,1 الج Metaphysical First Principles of Right Right 1, cambridge university press , the united states of america 1991.
- Immanuel kant, kant political writings,cambridge university press,combridge 2010.

■ المواقع الإلكترونية:

- **W. Julian Korab-Karpowicz,"Political Realism in International Relations", Stanford Encyclopedia of Philosophy, First published Mon Jul 26, 2010; substantive revision Wed May 24, 2017**
<https://plato.stanford.edu/entries/realism-intl-relations/>
- **Robert Johnson & Adam Cureton, "Kant's Moral Philosophy",Stanford Encyclopedia of Philosophy First published Mon Feb 23, 2004; substantive revision Thu Jul 7, 2016.**
<https://plato.stanford.edu/entries/kant-moral/#GooWilMorWorDut>

مدينة عدن أنموذج للمدينة المحصنة في العصور الإسلامية الوسطى

د. محمد منصور علي بلعيد

أستاذ التاريخ والحضارة الإسلامية المشارك بجامعة أبين/اليمن

الملخص:

تُعدُّ مدينةُ عدن حاضرة بلاد اليمن الاقتصادية في العصر الإسلامي، وذلك لموقعها المتميز على طريق التجارة البحرية العالمية شرقاً وغرباً، وهو ما جعل الدول اليمنية المتعاقبة تحرص على تحصينها وحمايتها من أي أخطار قد تتعرض لها المدينة من البر أو البحر. وهذه الدراسة تناقش تحصينات المدينة البرية والبحرية، بوصفها أنموذجاً للمدينة الحصن في العصور الوسطى. الكلمات المفتاحية: المدينة الإسلامية، عدن، الأسوار، القلاع، التحصينات.

Abstract:

The city of Aden is the capital of Yemen's economic countries in the Islamic era, because of its privileged position on the way of international maritime trade east and west, which made successive Yemeni countries take care to protect it (Aden) from any dangers the city may face from land or sea, and this study discusses the fortifications of the land and sea city. As a model of the fortress city.

Keywords: Islamic city , Walls , castles , fortifications.

المقدمة:

أسهم موقع مدينة عدن المميز الحصين في شبة جزيرة بحرية تطل على أهم المضائق البحرية، في التحكم بطرق التجارة البحرية المارة عبر الخليج المسمى باسمها (خليج عدن) بين البحر الأحمر غرباً والمحيط الهندي الواقع إلى الشرق منها، فضلاً عن تحولها خلال العصور الإسلامية الوسطى إلى وسيط تجاري بين تجار الهند والصين وتجار الكارم (مصر)، فأصبحت محطة (ترانزيت) لتجارة العبور بين أقطار العالم.

سعت الدراسة إلى إيضاح الدور الوظيفي لمدينة عدن كنموذج للمدينة الإسلامية المحصنة (المدينة الحصن)، استفادت الدول المتعاقبة على حكم اليمن من هذا الموقع الطبيعي الحصين، وثمته وعززته بتحصينات معمارية أقوى وأشد وهو ما لوحظ في حجم الكم الهائل من الأسوار والقلاع التي حولت المدينة إلى حصن أهل بالسكان والتجارة والسفن، فضلاً عن انتظام عناصر المدينة الأخرى كالجامع والميدان والأسواق والحمامات وغيرها من عناصر التمدن الإسلامي.

وعلى ذلك فقد قسمت الدراسة إلى تمهيد يتناول موقع عدن وتسميتها ومبحثين: الأول يتناول التحصين الطبيعي للمدينة من جبال وبحار ووديان، وأثرها في تحول المدينة إلى حصن طبيعي، والمبحث الآخر يتناول أهم التحصينات (الأسوار، والقلاع، والأبواب، والتواب) التي أقامتها الدول اليمنية على تلك الجبال والسواحل حول المدينة.

تمهيد:**1- الموقع الجغرافي المكاني :**

تقع عدن على سواحل شبة الجزيرة العربية⁽ⁱ⁾ على الساحل الجنوبي الغربي من شبة جزيرة العرب، على الخليج المسمى باسمها إلى الجنوب الشرقي من مضيق باب المندب⁽ⁱⁱ⁾ في شبة جزيرة عدن، الجزء المقعر لفوهة بركان منطفي⁽ⁱⁱⁱ⁾، أو فوهة بركان قديم^(iv). وعلى ذلك فعُدن تقع في أقصى الجنوب الغربي لشبه الجزيرة العربية على خليج عرف باسمها، وبذلك تحكمت في المدخل الجنوبي للبحر الأحمر الذي يبعد إلى الغرب منها بنحو 110 ميل^(v)، فأعطاه هذا الموقع الجيوبولتيكي^(vi) مكانة استراتيجية جعلتها محل أطماع القوى السياسية المتصارعة على حكم اليمن عبر المراحل التاريخية المختلفة.

وإذا ما عدنا لعدن خلال فترة الدراسة نجد أنها جزيرة جبلية تطوّقها مياه البحر من جميع الجهات، وتتصل بالبر ببرزخ المكسر، وهو عبارة عن لسان رملي يفصل عدن عن البر^(vii)، تكون نتيجة لعوامل التعرية من الرواسب البحرية والفيضانية للوادي الصغير (وادي تبين)^(viii)، وعند منطقة البرزخ أنشأت قنطرة سميت بالموضع (المكسر) تعود لفترات قديمة من تاريخ المدينة^(ix)، ويمكن القول بأن عدن كانت عبارة عن جزيرة خلال مدة العصور الإسلامية، ويؤكد ذلك ما أورده ابن الجاور^(x) بقوله: "ورجعت عدن جزيرة" ونقله عنه باخرمة^(xi) في القرن العاشر دون أن يناقضه أو ينفيه، كما تبدو صورة عدن كجزيرة تصلها قنطرة المكسر بالبر في التصوير (الرسم) لعدن من قبل أحد مرافقي البويكر ك الذي غزاها في العقد الثاني من القرن العاشر الهجري سنة 919هـ^(xii).

2- تسمية عدن :

يضببط اسم عَدَنُ في المصادر بفتح العين والدال وسكون النون^(xiii) واسم عَدَنُ اسم قديم ورد في التوراة في مواضع عديدة، منها في الإصحاح السابع والعشرين من سفر حزقيال "تجار شبا، ورعهم هم تجارك، بأفخر كل أنواع الطيب، وبكل حجر كريم، والذهب أقاموا أسواقك، حران، وكنه، وعدن، وتجار شبا، وأشور وكلمد تجارك"^(xiv)، كما ورد اسم عدن في النقوش في موضعين الأول مقروناً بصهاريج عدن "قليدز قد قدمت مسنداً للآلهة ذات بعدان تكفيراً عن خطيئة أبتنها بتدنيسها صهريج عدن"^(xv)، أما في الموضع الآخر فورد اسم عدن صريحاً ومقروناً بمينائها في نقش المعسال 6 بصيغة (ح ي ق ن / ذ ع د ن)^(xvi)، بينما يشير لها مصدر يعود للقرون الميلادية الأولى بصيغة أخرى EUDMMONARABIA (العربية السعيدة) محددًا موقعها^(xvii)، وأطلق عليها بطليموس EMPORIOM ARABIA أي فرضة بلاد لعرب^(xviii) أما المصادر الإسلامية فتربط تسمية

عدن بأبين^(xix)، تمييزاً لها عن العدنات الأخرى المجاورة^(xx) وتنسبها إلى اسم شخص تسميه عدن بن عدنان^(xxi)، أو عدن بن سبأ^(xxii)، أو عدن بن سنان^(xxiii)، أو عدن بن عاد^(xxiv)، أو باسم رجل يدعى عدن حبس بها وسميت به^(xxv)، وهي تسميات تفتقدها الدقة العلمية؛ إذ درجت المصادر اليمنية إلى تعليل تسمية كثير من المناطق اليمنية الأخرى وربطها بشخصيات تاريخية قديمة.

بينما تحاول مصادر أخرى أن تجد تعليلاً لتسمية عدن باشتقاقها من العدن بمعنى الإقامة والاستقرار بها؛ إذ إن الحبشة خرجوا في سفنهم إلى عدن فقالوا: "عدونا" فسميت بذلك^(xxvi)، ويورد باخرمة^(xxvii) أنها سميت عدناً من العدون وهو الإقامة، ومن هذا المعنى جاءت (جنات عدن)، أي جنات إقامة^(xxviii)، ويوافق ذلك ما جاء عن عدن في المعاجم اللغوية أنها تعني الإقامة والسكن أو سيف البحر^(xxix)، ويفيد بذلك ابن منظور^(xxx)، والفيروز آبادي^(xxxi)، وكذا الإرياني^(xxxii)، بأن العدن القطعة الأخيرة أو المتطرفة التي تقع في نهاية الأرض المطلة على مجرى وادٍ أو منخفض أو على أرض لا تصلح للزراعة، وعندما يتم استصلاحه يسمى العدن ويعرف بإضافته إلى اسم المكان الذي هو فيه فيقال: (عدن كذا...)، ولعل اسم عدن المدينة التاريخية جاء من هذا المفهوم، فهي آخر قطعة ممتدة من البر اليمني داخل البحر كأعها العدن البارز والمتطرف من الأرض.

وعدن هي الفردوس الأرضي، أو محطة القوافل، أو مرسى السفن، وتعني الجنوب في الألسنة اليمنية، مثلها مثل لفظة (اليمن)، فالعديني هو (اليمني) واليماني هو (العديني)، والعديني في المعاجم العربية الفصيحة هو الكريم الأخلاق والممثل للمرأة في أحلى مظاهرها^(xxxiii)، وأطلقت عليها المصادر الرسولية طيلة تاريخها اسم الثغر المحروس^(xxxiv).

يُعد ابن المجاور^(xxxv) المصدر الوحيد الذي يعلل التسمية أنها مشتقة من المعدن، وهو معدن الحديد، ويورد قصة أن سبأً سبك من جبل حديد مقدار مسمار، ويورد تسميات أخرى لعدن عند الشعوب، ومنها عند الفرس (آخر سكين)، والهنود (سيران)، والتجار (صيره)، و(ساحل البحر)، و(فرضة اليمن)، و(دار السعادة)، و(دار الطويلة)، و(دار المنظر).

أما الدراسات الحديثة و المعاصرة لتاريخ عدن فجمعت خلاصة تلك الآراء، فيرجح محيرز^(xxxvi) بعد أن استقصى جميع العدنات الأخرى، أنها صفة لموقع إقامة يتميز بأنه منتجع في سفح جبل، يصبح علماً إذا أضيف إلى اسم جبل أو شعب أو قبيلة أو فرد، ويوافقه في ذلك محمد أحمد محمد^(xxxvii) بإضافة جنات عدن، دار مقام إلى التسمية، أما محمد كريم^(xxxviii) فيوافق رأي ابن المجاور ويرى أنها اسماً جغرافياً لمكان، ويجمع فيصل عبده علي^(xxxix) بين عدد من الآراء، ويرى أنها ساحل البحر، وكذا الاستيطان والاستقرار، فهي أقرب الأماكن لاسمها.

وبعد دراسة جميع الآراء التي سبقت حول تسمية عدن، يرجح الباحث رأي أهل اللغة والمعاجم، فعدن دار المقام والقوار، وهي ساحل البحر أو سيف البحر، وهي طرف أرض أو آخرها علي مجرى وادٍ أو منخفض أو على أرض، لا تصلح للزراعة كما أورد ذلك المعجم اليمني في اللغة والتراث^(xl)؛ إذ إنه يورد تعليلاً يطابق كثيراً وصف عدن وموقعها.

المبحث الأول : التحصين الطبيعي لمدينة عدن

اجتهدت المصادر التاريخية اليمنية في تفسير تكوين عدن؛ إلا أن ذلك الاجتهاد صبغ بصفة أسطورية خرافية كعادتها في نسبة الأمور المبهمة إلى شخصيات خرافية أو تاريخية يمنية قديمة^(xli)، فنسبت ذلك إلى ذي القرنين، الذي حفر خليجاً جرى فيه الماء إلى أن وقف على جبل باب المندب، فبقيت عدن في البحر والماء مستديرًا حولها، ثم فتح باب المندب فجري البحر إلى أن وقف آخر القلزم فطال وعرض، وأنبسط جنات أرض عدن^(xlii)، ونشف ما حول عدن من جهة الشام من المياه، فلما حكم العجم عدن وخشيوا من قوى أقوى منهم تحاصر البلد فتحوها مما يلي عمران، فاندفق البحر إلى أن أغرق ما حول عدن مكوناً بحيرة الأعاجم^(xliii).

بينما نجد الدراسات الجيومورفولوجية الحديثة تفسر المظاهر الجيولوجية التي شهدتها الأرض في مراحل تكوينها الأخيرة بشكل علمي رصين، إذ إنه خلال الزمن الأيوزوي (ما قبل الكامبري) كانت شبه جزيرة العرب متصلة بالقارة الأفريقية غرباً وهضبة إيران شرقاً، وتكونت من الصخور النارية والمتحولة، التي هي جزءاً من قارة جندوانالاند القديمة^(xliv)، ومنذ عصر الميوسين كان البحر الأحمر ذراعاً للبحر المتوسط (بحر ثثس) ومنفصلاً عن المحيط الهندي، وفي بداية عصر البليوسين، حدث ارتفاع في سطح الأرض، انفصل بسببه البحر الأحمر عن بحر ثثس، ثم تكون باب المندب ودخلت مياه المحيط الهندي إلى البحر الأحمر؛ ونتيجة لأن الطبقات الاركية القديمة في شبه الجزيرة العربية شديدة الصلابة قاومت الحركات الإلتوائية، فحدث تصدع هائل فيها أدى إلى تكوين الانكسار الأخدودي الضخم جرين graben :أي: أخدود البحر الأحمر^(xlv)، أما الشكل الأخير لعدن فتكون نتيجة للنشاط البركاني الذي حدث على مرحلتين: أولاها قبل 6.5 مليون سنة، وآخرها قبل مليون سنة^(xlvi) خلال الزمن الجيولوجي الثالث^(xlvii).

ولكي نفهم طبيعة عدن وتحصينها الطبيعي ينبغي النظر إلى التضاريس المحيطة بها والتي أقيمت عليها تلك التحصينات، كالآتي:

1- الجبال: تكونت جبال عدن نتيجة للنشاط البركاني الذي حدث في المليون سنة الأخيرة^(xlviii)، وعُرفت بسلسلة براكين عدن aden volcani التي امتدت عبر الشواطئ الجنوبية للبحر الأحمر وخليج عدن من ميون -خرز(series)- جبل أم بركة، رأس عمران، عدن الصغرى، عدن (كريتر)، شقرة إلى أحور^(xlix).

أ- جبل العر (شمسان): يشكل السلسلة الجبلية الرئيسية التي تطوق مدينة عدن، أشار له الهمداني^(l) بقوله: "فعر عدن وهو جبل يحيط البحر به" وورد عند ابن الجاور^(li) باسم (العر)، وفي زمن باخمزة القرن العاشر الهجري أطلق عليه (شمسان)^(lii)، تمتد سلسلة جبل العر إلى الغرب من جبل التعكر إلى جبل حقات جنوب شرق عدن^(liii)، ويشكل الجدار الغربي لفوهة بركان عدن^(liv)، يتكون جبل العر من صخور التراشيت والتراشي أندسايت^(lv)، وحجر الخفاف المعروف محلياً بالبوميس^(lvi)، وبسبب تكوينه الجيولوجي أصبح جبلاً وعراً يبلغ ارتفاع أعلى قمة فيه 553م^(lvii)، ينحدر سطحه بقشرة إلى داخل الفوهة وخارجها ومنه خط تقسيم المياه بين الأودية الرئيسة^(lviii)، وشيد عليه الزنجيلي سوراً دائراً من جبل المنظر إلى آخر جبل العر وركب عليه باب حقات^(lix)، ويظهر جبل العر في الصور التي رسمت للمدينة في حملة (البوكيرك) عليه عدد من القلاع والحصون وقد أشعلت فيها النيران.

ب- جبل حقات (المنظر): تل صغير^(lx)، يقع شرق عدن^(lxi)، أوردته المصادر باسم جبل المنظر، وجبل حقات، وأشارت إلى ذلك في أكثر من موضع قاصدة الرأس الجبلي الممتد من العر(شمسان) شرقاً باتجاه صيرة، فابن الجاور^(lxii) يشير إلى أنه مُد سور أيام بني زريع من حصن الخضراء إلى جبل حقات، في عهد الزنجيلي أدار سوراً دائراً على جبل المنظر إلى آخر جبل العر، وركب عليه باب حقات^(lxiii)، كما أشار في رواية الجني ذي السبعة الرؤوس أنه "يسكن جبل المنظر ويتفرج على رملة

حققات^(lxiv)، وكذا عند حديثه عن معجلين أنها "بركة في آخر جبل حققات وجبل صيرة"^(lxv)، ومن النصوص السابقة يتضح أن المصادر تطلق على هذه السلسلة الجبلية اسم جبل حققات وجبل المنظر، ويطلق على الخليج الواقع خلفه رملة حققات أو خليج حققات، يخلص محيرز^(lxvi)، ويوافقه الباحث أن المنظر هو جزء من جبل حققات، ويقع في آخره ويمتد إلى البحر مقابل جبل صيرة التي وصفت أنها "جبل شامخ في البحر مقابل عدن وجبل المنظر"^(lxvii)، وأطلق على هذا الجبل في فترة لاحقة جبل النوبة^(lxviii)، وأما اسم حققات فتطلق على الجبل بأكمله من المعجلين إلى جبل العر، بالإضافة إلى الرملة والخليج، وبذلك فالمنظر وحققات جبل واحد فصل بينهما باب مستحدث لا يعرف بالتحديد فترة إنشائه^(lxix)، وعلى هذا الجبل تركزت معظم دور وقصور حكام عدن في مختلف العصور وأهمها دار المنظر ودار السعادة.

ج- جبل جزيرة صيرة: يقع شرق عدن^(lxx)، وهو عبارة عن جزيرة جبلية يشكل بالإضافة إلى جبل العيدروس والجبل الأخضر المخروط الرئيسي، الذي تكوّن في المراحل الأولى للنشاط البركاني المكون لعدن، الذي نتج عنه تصدع الأجزاء الوسطى لهذه التكوينات وانفتاح الفوهة شرقاً لمسافة كيلومترا واحد، وهي المساحة التي تقع بين صيرة وجبل المنصوري^(lxxi)، أشار لها المقدسي^(lxxii) أنها جبل في البحر دون أن يحدد اسمها، ووصفها ابن الجاور^(lxxiii) أنها "جبل شامخ في البحر مقابل عدن وجبل المنظر"، يبلغ ارتفاع جبل صيره 430 قدم^(lxxiv)، شكلت موقع دفاعي حصين^(lxxv)، وحماية للميناء من رياح الأريز فكانت جزءاً من ميناء عدن القديم^(lxxvi)، وحماية طبيعية ونقطة مراقبة لحماية المدينة من جهة البحر.

هـ- جبل الدروب: وهو جزء من جبلي التعكر، وجبل الخضراء (المنصوري)، يفصل بينه وبين جبل التعكر باب عدن، إذ شق في أوطاً جزء منه الباب^(lxxvii)، يمتد من الجنوب إلى الشمال باتجاه البرزخ، يشرف على المباءة، وبنيت عليه عدد من الدروب لحماية المدينة، أبرزها درب حوش^(lxxviii).

و- جبل حديد: يتكون من صخور البازلت^(lxxix)، سمي بذلك لارتباطه بمادة الحديد التي قيل إن حداً سبك منها بعض الحديد^(lxxx)، يفصله عن جبل الدروب البرزخ، ويبلغ ارتفاعه 84م^(lxxxi)، وهو نقطة التقاء المكسر بجزيرة عدن، وشكلت منطقة جبل حديد وما جاورها منطقة تموين المياه لمدينة عدن.

ز- جبل التعكر (الخساف): من جبال عدن المشهورة، يقع على يسار الخارج من الباب، وتسمية التعكر من التسميات المشهورة في اليمن^(lxxxii)، وعرف في فترة لاحقة باسم الخساف^(lxxxiii)، وأقيم على هذا الجبل حصن التعكر الذي لعب دوراً كبيراً في تاريخ عدن منذ عهد بني زريع إلى عهد بني رسول ثم بني طاهر^(lxxxiv)، وعلى هذا الجبل شق باب عدن في أوطاً جزء منه^(lxxxv)، وقد جعله بعض المؤرخين جبل حديد^(lxxxvi)، والبعض الجبل الأحمر^(lxxxvii)، وآخرون شمسان^(lxxxviii)، وبعد تقصي المعلومات يتضح أن ما ذهب إليه محيرز هو الأوثق لقرائن أعتمدها في فهم نصوص المصادر وهو ما يرجحه الباحث.

د- جبل الخضراء (المنصوري): يقع شمال عدن، وتمتد سلسلته الجبلية من الشمال الشرقي باتجاه الشمال الغربي، يشكل جبل الخضراء وجزيرة صيرة وجبل العيدروس جدار الفوهة من الجهات الشرقية والشمالية، ويطلق عليها اسم المخروط الرئيسي التي مثلت المراحل الأولى للنشاط البركاني^(lxxxix)، يتكون من الصخور البركانية التي كونتها مركبات التراشيت، tracht والبازلت التراكيني، trachybasait والريوليت العالي القلوية، peralkaline rhyolite، تظهر صخور الأنديزيت التراكيني في منحدرات المنصوري (رأس العرق)، ورأس الجارف (جبل البرق - أمام مكتب التربية)^(xc)، وبما أن جبل الخضراء جزء من بركان عدن فقد كونت مقذوفاته عدداً من الرؤوس الجبلية التي امتدت داخل البحر، أبرزها رأس شرشرة، رأس قطم، رأس عرق (ساحل أبين)، رأس الجارف، البرزخ الصغير، ورأس المكريم^(xci)، يتراوح ارتفاع سلسلة الجبل الأخضر 150م وأعلى قمة به يبلغ ارتفاعها 202م^(xcii).

شكل جبل الخضراء الحماية الطبيعية لمدينة عدن عبر مختلف مراحلها التاريخية، وعليه تركزت معظم الاستحكامات العسكرية، كونه الواجهة البرية للمدينة، أقام عليه الزنجيلي السور الثاني لعدن من الناحية الشمالية الشرقية، ابتدئ من حصن الخضراء إلى حصن التعكر على رؤوس جبال المنصوري، وكذا ابتدا منه السور البحري إلى جبل حقات^(xciii)، كما أقيم على جبل الخضراء أقيم حصن الخضراء الذي كان محط، إقامة حكام الدول المختلفة كونه يتحكم بباب الساحل والحركة التجارية في المدينة^(xciv)، وعرف هذا الجبل لاحقاً باسم جبل المنصوري^(xcv) يخلط عدد من الباحثين في تاريخ عدن بين هذا الجبل وجبل معاشق المعروف اليوم^(xcvi).

2- السهول الساحلية: تتكون عدن من عدد من السهول الساحلية والخلجان، نركز في الدراسة على السهل الساحلي الشرقي (الخليج الأمامي)، أو ساحل صيرة، والسهل الساحلي الشمالي:

أ- الساحلي الشرقي (الخليج الأمامي):

يتكون من المفتتات البركانية والغرينية وهو الساحل المستوطن، وخصوصاً جزؤه الجنوبي والشرقي المتصل بالبحر، ونقطة الاتصال توجد في موقع أبعد إلى الغرب من موقعها الحالي، ويستدل على ذلك من الآثار الجيومورفولوجية للمستوى القديم لسطح البحر المنتشرة تحت أقدام الجبل الأخضر المطل على البحر^(xcvii)، ويمتد الخط الرئيسي للساحل من سطح الجبل الأخضر (مدرسة لطفي جعفر أمان) موازياً لقصر الوراق إلى أسفل جبل المنظر، ويقع السور **الساحلي بعد الساحل بمسافة تتراوح بين 200 و 300 ياردة**^(xcviii)، وعلى هذا السهل الساحلي أقيمت الفرضة وعدد من المنشآت التجارية في العصور الإسلامية الوسيطة.

ب - الساحل الشمالي (المكسر):

السهل المحصور بين ساحل أبين و بحيرة الأعاجم، يتكون من الرواسب الشاطئية المكونة من الرمال والكثبان الرملية ويشكل معدن (المايكا) الداكن اللون دقيق التحب الجزء الأكبر في تركيب التربة لساحل أبين، وكذا السبخات ذات الرواسب الملحية^(xcix)، ومن الرواسب الغرينية التي كونها مصب وادي تبين بشقيه الوادي الكبير الذي يصب في الحسوة والوادي الصغير، الذي تصب مياهه في المكسر^(c)، وبين المكسر وبين رباك فرسخ^(ci). ويتكون هذا السهل من أجزاء أشارت لها المصادر منها:

1- البرزخ :

يقع بين ساحل أبين والمكسر، ويبلغ عرضه 1320 ياردة بين جبل حديد ورأس العرق^(cii)، كونه الرواسب البحرية و الفيضية للوادي الصغير (الفرع الشرقي) لوادي تبين^(ciii)، ويبدو أنه كان مغطى بالبحر، وتتصل مياه البحر ومياه بحيرة الأعاجم (بحر المعلا-التواهي) بهذا الموضع، ويتضح ذلك من الصورة التي رُسمت، وترجع إلى غزو البرتغاليين لعدن^(civ)، وأشار البوكيرك^(cv) أن عرضه زهاء ربع فرسخ من بحر إلى آخر.

2- قنطرة المكسر (المزف):

تقع على المكسر، بينها وبين (رباك) فرسخ وبينها وبين (المبابة) فرسخ، ومنها إلى جبل حديد نصف فرسخ^(cvi)، عبارة عن قنطرة (جسر) طولها 300 ذراع و60 خطوة على سبعة قواعد^(cvii)، قيل بناها الفرس، وقيل رجل جبلي سنة 500هـ، وجددها الشيخ عبدالله بن يوسف بن محمد المسلماني (التلمساني) العطار وأوقف عليها مستغلات بعدن ولحج^(cviii).

وقبل إنشاء هذه القنطرة كانت تتم عمليات النقل بين عدن والبر عبر القوارب إلى البر وتقوم الجمال والدواب بنقلها إلى مختلف الجهات^(cix)، ومما ورد سابقاً فإن تأسيسها يرجع للعصور القديمة وتحديداً عصر الاحتلال الفارسي لليمن (575-610م)، وشهدت عمليات تطوير وترميم في عصر الدول الإسلامية وتحديداً عصر الزريعيين مطلع القرن السادس وعهدت في ذلك إلى مقالو جبلي، ثم جددت في العصر الأيوبي على يد أحد تجار المدينة ويدعى العطار التلمساني، وفي 922هـ كادت

مشورة بعض تجار المدينة من المغاربة والشاميين لواليتها مرجان الظافري أن تؤدي بتدميرها بسبب خشيتهم من حملة المماليك على المدينة، غير أن تلك المشورة لم يعمل بها الوالي^(cx)، وهو ما يعني أنها استمرت ردحا طويلاً من الزمن في أداء وظيفتها الأساسية.

المبحث الثاني: الأسوار والتحصينات

شكّل الموقع الطبيعي لعدن المحاط بالجبال والبحر كإحاطة السوار بالمعصم، من الجهات الجنوبية، والغربية، والشمالية، وانفتاح ذلك البحر من جهة الشرقية لعدن حمايةً طبيعيةً للمدينة، وتبعاً لذلك وصفتها المصادر أنها "بلد... أهل حصين"^(cxi)، وعند البريهي^(cxii) "بلد قديم الهجرة أزلي حصين" ووصفها ابن خلدون^(cxiii): أنها "أمنع مدائن اليمن"، ووصفها فارتيماس^(cxiv) بأنها "أكثر المدن التي يمكن وصفها بأنها حصينة" وورد في وثيقة تعود للبرتغاليين، "أن عدن من أجمل وأقوى المدن في جنوب الجزيرة العربية"^(cxv)، ووصف العثمانيون في الربع الأخير من القرن العاشر تلك التحصينات بصورة مبالغ فيها، إلا أن فيه دلالة واضحة على قوة ومتانة تلك التحصينات "أبعد من الثريا، وطرارز حصونها يستعير من الجوزاء خليها، تناطح في العلو والشهوق قرني الشمس، لا ينفذ فيها سهام الحداث، ولا يطمث عذرة قلاعها إنس ولا جان"^(cxvi)، وعلى تلك الجبال شيدت الدول المتعاقبة على حكم عدن من الأسوار والتحصينات؛ للدفاع عن المدينة من أي غزو، فشيّدت حول مدينة عدن ثلاثة أسوار، ووضعت عليها عدد من الأبواب والحصون والقلاع؛ لتأمين الحماية اللازمة للمدينة، ونشير لها كما أوردتها المصادر على النحو الآتي:

أولاً: سور جبل الخضراء :

شكل جبل الخضراء حماية طبيعية لمدينة عدن، وأقامت عليه الدول المتعاقبة على عدن سلسلة من التحصينات والأسوار والدروب والأبواب، وبحكم اتصاله ببر عدن فقد شهد معظم الغزوات التي كان هدفها الاستيلاء على عدن، لذلك وصفت تحصينات المدينة من جهة الخضراء أنها "أكثر تحصيناً من جهة البر منها من جهة البحر"^(cxvii)، أقيم على هذا الجبل في زمن الزنجيلي سور على رؤوس جبل الخضراء من حصن الخضراء إلى حصن التعكر^(cxviii)، وأقيم على هذا السور حصنان من أهم حصون المدينة، كانا مقر حكم سلاطين بني زريع^(cxix)، على الرغم أن المصادر لم تشر إلى ما قام به بني رسول من إضافات واستحكامات وترميمات لهذا السور إلا أنه يبدو أن التحصينات على هذا الجبل كانت من أقوى الاستحكامات؛ إذ لم يستطع المؤيد اختراقها سنة 695هـ، رغم أنه رأى فيه درب شعث^(cxx) كما أن مناعة أسوار الخضراء والدروب كانت مانعاً -أيضاً- للمجاهد من الاستيلاء على عدن بالقوة، على الرغم من ضخامة الجيوش التي امتلكها، ولم يستطع دخول عدن إلا بالاتفاق مع رتبها من يافع، وكانت أسوار الخضراء تحوي دروباً ومسالك سلكها المجاهد من حصن التعكر إلى الخضراء حيث أقام، ومنه أصدر أحكامه على والي المدينة وناظرها اللذين كانا من أنصار الظاهر^(cxxi).

ورث بني طاهر هذه التحصينات التي أقيمت على جبل الخضراء، وعملوا على ترميمها، فعند غزو البرتغاليين لعدن بقيادة البوكريك⁹¹⁹هـ، ذُكر أنه على طول الطريق المؤدية إلى قمة هذا الجبل توجد كثير من القلاع والأبراج^(cxxii)، ووصف أن أهل عدن أقاموا على تلك الأسوار القلاع والتحصينات نقاطاً للدفاع والمراقبة وإشغال النيران لا يهام العدو وتضليله ووصف هذا السور الممتد على الخضراء إلى السور البحري أن "ارتفاعه شاهق"^(cxxiii)، وهي ميزة عامة لأسوار عدن -وعلى هذا السور الممتد من الخضراء إلى التعكر أقيم أهم أبواب المدينة:

1- باب البر (العقبة):

يقع في أوطاً موضع بين جبلي التعكر والخضراء^(cxxiv) أشار له الهمداني^(cxxv) "فقطع في الجبل باب بزر الحديد"، وكذا وصفه "شصر مقطوع في جبل كان محيطاً بموضع عدن من الساحل فلم يكن لها طريق إلى البر إلا للرجل لمن ركب ظهر الجبل فقطع في الجبل مبلغ عرض الجبل حتى سلكه الدواب والجمال والمحمل والمخفات" وعده من عجائب اليمن^(cxxvi)، وأشار له

المقدس^(cxxxvii) في القرن الرابع "شق فيه طريق في الصخر عجيب"، وبذلك تكون مصادر القرن الرابع الهجري قد أجمعت أنه شق أو شصر^(cxxxviii).

ووصف بأنه نقب في الجبل "يحيط بعدن من جهة شمالها على بعد منها جبل دائر إلى البحر، قد نقب فيه من طرفيه نقبان كالباين يدخل منهما ويخرج عليهما، وبين الباب والباب على ظهر الجبل مسيرة أربعة أيام، وليس لأهلها دخول ولا خروج إلا على هذين النقبين أو على البحر"^(cxxxix)، يبدو أن ما قصد به هما باب البر وباب البحر (حقائق) ومع ذلك فليست المسافة مسيرة أربعة أيام وإنما ذلك من تحويل الناقل أو الراوي فالحميري لم يزر عدن ولم ير بنفسه المدينة ولا بابها.

كما يجدد ابن الجاور^(cxxx) في القرن السابع أن أول من فتح الباب شداد بن عاد، يمكن ارجاع شق باب عدن البري إلى عهد الدولة القتبانية وإلى الملك يدع أب ذبيان بن شهر^(cxxxii)، وربما إلى عهد أحدث أيام الحميريين^(cxxxiii)؛ إذ إن عدن خضعت لحكم الدول اليمنية القديمة واشتهرت هذه الدول بشق الأنفاق وعمل التحصينات والاستحكامات العسكرية، ويظهر أن الزنجيلي في عهد الأيوبيين أعاد ترميم باب البر ضمن أعماله العمرانية العسكرية في عدن^(cxxxiii)، وأكد ابن بطوطة^(cxxxiv) الذي زار عدن في 730هـ "ولا مدخل لها إلا من جانب واحد".

أدى باب عدن دورًا مهمًا في تاريخ عدن خلال العصر الإسلامي؛ إذ تركزت عليه استحكامات عسكرية قوية، ورتبت الدول المتعاقبة عليه جنودًا من قبيلة يافع لحراسة باب البر، وربما أوكلت إليهم مهمة حماية استحكامات عدن جميعها، فكان لهم الدور البارز في حماية الباب والدفاع عن المدينة، وفي أواخر عهد الدولة الرسولية كان بنو أحمد يسيطرون على الحصون والدروب والباب، ولم يتمكن بنو طاهر من الاستيلاء على المدينة إلا بعد إبرام إتفاق تم بين الطرفين^(cxxxv).

2- باب الزيادة:

باب شُيِّد في عهد السلطان الناصر أحمد إلى جوار باب البر، بسبب اقتضاء الحاجة إلى توسعة الباب، ففي زيارة السلطان لعدن في 25 شوال سنة 809هـ، شُيِّد هذا الباب إلى جوار باب البر من جهة البر وسماه ابن الحاسب المصري^(cxxxvi) المعاصر للحدث باب الزيادة، والظاهر أنه بوابة استحكامية إضافية لهذا الباب من الجهة الواقعة خارج المدينة^(cxxxvii).

وإذا ما عدنا للحديث عن باب البر واستحكاماته فإن بعض الباحثين اجتهد عند دراستهم لأبواب عدن وأسوارها في تحديد باب البر، ورغم محاولاتهم تحديد زمن تشييد باب البر، إلا أن هذا الاجتهاد لم يك موفقًا في جعل باب البر عبارة عن البغدين المشيدة أسفل جبل الخضراء (المنصوري)^(cxxxviii)، بينما نجد أن محيرز^(cxxxix) كان أكثر توفيقًا في دراسته لعدن وجوانب من تاريخها في تحقيق موضع باب البر، كما أثبتته الباحث سالفًا؛ إذ إن البغدين محدثان شيدها الإنجليز في عصرهم، وانتهى من شقهما في 21 ديسمبر 1859م^(cxli) وأثبت ذلك هندي^(cxli) المعاصر لهذه الفترة وهو ما يؤكد ترجيح الباحث أن باب البر هو ما يعرف اليوم العقبة.

أما عن ما أورده الحميري وصبح الأعشى حول أن باب عدن عبارة عن نقب له بابين، وبين البابين مسيرة أربعة أيام فذلك من المبالغات؛ إذ إن قطع المسافة حول مدينة عدن من بابها إلى أقصاها لن يستغرق غير ساعات قليلة، ولعل النقب إن صح هو حول باب البر، أي: موقع العقبة اليوم؛ إذ إن صخوره أسهل للحفر والنقب والقطع والشصر فيها عن تكوينات المنصوري البركانية الصلبة، التي تحتاج لإمكانيات أحدث وأقوى، كما أن الصور الحديثة التي تعود لأيام الإنجليز، تظهر باب العقبة كالسيق المتلوي (المشابه للسيق بمدينة البتراء).

3- حصن القفل:

أقيم في فترة متأخرة من العصر الطاهري، وذلك استكمالاً لاستحكامات جبل الخضراء في المنطقة الأضعف من تلك الاستحكامات، سبق الإشارة لمحاولة المؤيد الرسولي تسليق التحصينات من هذا الموضع سنة 695هـ، وكذا ما قام به آل كلد والكندي من محاولة اختراق تلك التحصينات من هذا الموضع سنة 861هـ؛ لذلك تنبه الطاهريون لهذه الفجوة في التحصينات وأقاموا حصن عليها عرف بحصن القفل؛ نظرًا لأنه أكمل تلك الاستحكامات وكان كالقفل بالنسبة للمدينة^(cxlii).
ثانيًا: السور البحري:

تظهر عدن في الرسومات والصور التي تعود إلى العصور الوسطى، يحيط بها سور بحري مزود بأبراج، وأبواب، من الجبل إلى الجبل^(cxliii)، يرجع تشييد السور البحري لعدن إلى القرن الرابع الهجري وربما أقدم؛ لكون أقدم إشارة مصدرية تعود إلى هذا القرن؛ إذ أورد المقدسي^(cxliv): "مدوا من نحو البحر حائطاً من الجبل إلى الجبل فيه خمسة أبواب".

وبعد ثلاثة قرون زار عدن ابن المجاور ونسب السور البحري إلى عصر بني زريع رغم أن المقدسي زار عدن وأقام بها أيام بني زياد، وأورد ابن المجاور^(cxlv) حكاية مبهمة في سبب بناء السور، وأنه بني سوراً من الحصن الأخضر إلى جبل حقات على ساحل البحر وبسبب ضعفه انهدم بفعل الموج، ثم أقيم سور آخر على أنقاضه من القصب شبك، وفي القرن السادس أيام بني أيوب شيد والي عدن أبو عثمان الزنجيلي، الذي اهتم بتسوير وتحصين عدن، سوراً بحرياً يظهر أنه على أنقاض السور القديم- الظاهر إنها أعمال ترميمات حديثة- من لحف جبل الخضراء إلى جبل حقات وأقام فيه ستة أبواب، بإضافة باب عن السور الذي أوردته المقدسي، وركب عليه: (باب الصناعة، باب حومة، باب السكة (السيل، السيلة) وهما بابان يخرج منهما السيل إذا نزل الغيث بعدن، وباب الفرضة تدخل منه البضائع وتخرج، وباب مشرق (مشرق) لا يزال مفتوحاً للدخل والخارج وباب حيق (حبق)، لا يزال مغلقاً^(cxlvi)، وشيد هذا السور بالحجر والجص^(cxlvii)، أشار إلى هذا السور بالمخرمة^(cxlviii) في القرن العاشر، بنفس الأسماء الواردة؛ غير أنه أعطى تسميات جديدة لباب السيلة (باب مكسور) وباب مشرق (باب الساحل)، وهو مفتوح للدخل والخارج، وباب حيق (حبق) وأسماء (باب السر) وينفذ إلى حوش باب الدار (أشار له ابن المجاور وبالمخرمة أنه مغلق)، وأضاف باباً سابعاً بالقرب من الجبل والمعروف بجبل النوبة، ومع مطلع القرن العاشر وصف طول السور البحري لمدينة عدن أنه قرابة سور مدينة لشبونة البرتغالية^(cxlix).

حول هذا السور البحري تركز النشاط البشري لسكان عدن في عصور الدول اليمنية المختلفة؛ إذ إلى الغرب منه (نحو الداخل) تركزت المدينة وإلى شرقه على ساحل البحر أقيمت الفرضة التي حولها دارت صيرورة النشاط الاقتصادي التجاري المزدهر في عدن^(cl). من الملاحظ أن المصادر الرسولية لم تشر إلى هذا السور وأهميته رغم إيرادها للنشاط المزدهر للفرضة، ويرجع ذلك لأن عدن خلال مدة الحكم الرسولي الطويلة، لم تتعرض لأي غزو بحري، وهو التفسير الوحيد لذلك، وباستثناء تشييد السلطان الظاهر (831-842هـ) لمدرسته عند باب الساحل^(cli)، لم يرد أي ذكر لهذا السور وأبوابه، رغم أنه ظل يؤدي وظيفته المعهودة له منذ القدم.

1- باب الصناعة (الصباغة): يبدو أن اسمه باب الصباغة كما ورد عند بالمخرمة^(clii)، أول أبواب السور في الجهة الشمالية الشرقية، أقرب إلى الجبل الأخضر^(cliii)، تركز حوله الهجوم البرتغالي على مدينة عدن بقيادة أفونسو دلبوكيرك نفسه^(cliv)، وتركز ذلك الهجوم من جهة رأس شرشرة والشيخ قنعان^(clv)؛ إلا أن حصانة السور وبسالة المقاومة العدنية في هذه الجهة حالت دون اقتحامه من البرتغاليين.

2- باب حومة: وباب السيلة ويقعان على السائلة^(clvi)، ويظهر أن السائلة كانت كبيرة؛ إذ وضع عليها بابين أو أنها تنقسم إلى شقين عند مصبها في البحر.

- 3- باب الفرضة: أهم أبواب السور، وعليه يتم تفتيش الداخل والخارج للمدينة بشكل دقيق، وهو الباب الرئيسي لعدن جهة البحر، إذ تدخل فيه البضائع بعد أن تعشر إلى المدينة^(clvii).
- 4- باب مشرق (مشرق): وباب مشرق هو الأصح كونه، يقع في جهة المدينة الشرقية، سماه بالخرمة باب الساحل^(clviii)، وعدّه محيرز^(clix) باب المدينة البحري أو باب الساحل، وعنده أقام السلطان الظاهر مدرسته^(clx)، ويبدو أنه الباب الذي علاه موج البحر في ليلة الأحد 12 جمادي الأولى سنة 914هـ^(clxi)، وأسماء لاروك^(clxii) الباب البحري الرئيسي.
- 5- باب (حقيق/حق): وهو المعروف بباب السر الباب ويرتبط بحوش دار السعادة^(clxiii)، هاجم البرتغاليون عدن في 919هـ من يسار السور البحري بحسب نبوءة (بشارة) أنهم يستولون على عدن من هذا الباب، وكان قائد الفيلق البرتغالي المهاجم للباب يدعى (جارسيا) وبعد أن كسره وجد خلفه سوراً مبنياً (بوابة مضللة)^(clxiv)، وكان هذا الباب مغلقاً طوال الوقت لهذا الغرض.
- 6- باب النوبة: يقع على جبل المنظر في آخر السور جهة الجنوب الشرقي^(clxv).
- وقد لعب هذا السور دوراً مهماً في عهد الدولة الطاهرية التي ورثت الدولة الرسولية؛ إذ ساهم السور البحري وقلاعته وأبراجه في الدفاع عن عدن من غزو البرتغاليين بقيادة أفونسو دلبوكيرك سنة مارس 1513م/919هـ^(clxvi).
- ثالثاً: سور المنظر (حققات):

لاستكمال الاستحكامات الحربية حول عدن أدير سور ثالث على عدن من جهة الجنوب، ويلاحظ أن هذا السور كان استكمالاً للحلقة التي طوقت عدن بعد سور الجبل الأخضر وسور الساحل الذي تم ربطه بجبل حققات؛ إذ تشير المصادر إلى أن أبا عثمان الزنجيلي أدار سوراً على جبل المنظر إلى آخر جبل العر^(clxvii)؛ إذ يمتد هذا السور على طول سلسلة جبل المنظر، ثم حققات إلى جبل العر (العيدروس) في الجنوب الغربي، ووضع على هذا السور باب حققات^(clxviii)، الذي هو الآخر شق في الصخر لإيجاد منفذ إلى الجنوب (حققات)، والذي غالباً ما تقام فيه فعاليات مختلفة كحلقة بيع الخيل وصلاة العيدين واحتفالات السلاطين (الأسمطة)، وعلى هذا لسور شيدت دار المنظر، التي كانت مقر سلاطين الدول المتعاقبة على حكم المدينة^(clxix).

رابعاً: تحصينات جبل صيرة:

من التحصينات المهمة للمدينة من الجهة الشرقية، وقد ساهم موقع جبل صيرة في الإشراف على الميناء وحمايته، وكذا كان موضعاً لرسو السفن^(clxx)، ورد ذكر جبل صيرة في غزو ابن العميد ملك جزيرة قيس لعدن سنة 530هـ^(clxxi)، وعلى جبل صيرة شُيّد حصن قديم، وترتب فيه حامية عسكرية لحماية المدينة^(clxxii)، وعلى جبل صيرة وضع نظام أميني دقيق مكوّن من حاجز (كاسر أمواج)؛ لحماية مرسى السفن، وكذا بُني برج على ذلك الحاجز، وحصن، وقد أتصف هذا النظام - البرج والحصن - بالمتانة^(clxxiii)، وزود هذا النظام الأمني والبرج والمتاريس بجبل صيرة بثلاثة وستين مدفعاً من نوع (الكاميلو)، التي يمتلكها البرتغاليون، وأخرى أصغر حجماً، وتمكن هذا الموقع وحاميته في مواجهة البرتغاليين عندما هاجموا المدينة في محرم 919هـ، إلا أنه سقط سريعاً بعد أن فشلت حملة البرتغاليين في الاستيلاء على المدينة^(clxxiv)، وقد عملت السلطات في عدن على إعادة ترميم تحصينات صيرة، وأضافوا سوراً حول الجزيرة وزودوه بأبراج كثيرة^(clxxv).

خامساً: الأبراج والقلاع:

أضيف لهذا النظام الأمني الحصين لمدينة عدن عددٌ من الأبراج والقلاع لحماية المدينة، ولتمركز الجند عليها للحراسة و الدفاع عن عدن تجاه أي هجوم؛ حيث انتشرت على تلك الأسوار على الجبل والساحل طرق تؤدي إلى قمة الجبل، وعليها عدد من القلاع والأبراج^(clxxvi)، فانتشرت الأبراج على تلك التحصينات والأبواب، وأبرزها برجان على باب البر من الجهة الخارجية "برجان شديدان محصنان"^(clxxvii)، بالإضافة إلى برجين آخرين محصنين على السور البحري، وقد شُجّن هذان البرجان بمدافع

وعدد من المنجنيقات^(clxxviii)، فضلاً عن عدد من الأبراج الصغيرة على طول السور البحري دارت حولها معارك شديدة بين أهل عدن والبرتغاليين^(clxxix)، وكذا برج آخر في نهاية النظام الأمني بجزيرة صيرة^(clxxx).

أما القلاع فقد أشير إلى أنه بعدن خمسة قلاع^(clxxxix) منتشرة على رؤوس الجبال، ومن خلال استقصاء تلك القلاع يبدو أن المقصود بها تلك الحصون ومنها حصن الخضراء، وحصن التعكر، وقلعة العر (قلعة شمسان/القلعة التركية)، وقلعة وحصن صيرة، وقلعة أخرى أشير لها في الجانب الجنوبي الشرقي (دار المنظر). وفي كل تلك القلاع مخزون من الذخائر^(clxxxii)، وتبدو تلك القلاع والأبراج بشكل واضح في الصور التي رسمت لهجوم البرتغاليين على عدن.

الخلاصة:

تُعَدُّ مدينة عدن نموذجاً فريداً للمدينة اليمنية ذات الطابع الإسلامي المميز، بعناصرها ومكوناتها المستمدة جذورها من عمق التاريخ والحضارة اليمنية، ذات التأثيرات الحضارية المتعددة الجذور والثقافات، بوصفها مدينة ساحلية ذات طبيعة تمدنية جاذبة لمختلف التيارات والعقائد والأفكار، ويمكن إبراز نتائج الدراسة على النحو الآتي:

- 1- كان لعدن نصيب وافر من بيئتها، فتسميتها بعدن استمدت من وجودها الجغرافي وطبيعتها التمدنية الحريضة على البقاء والاستقرار التمدني.
- 2- أدى موقعها الجغرافي إلى تحولها إلى نقطة ارتكاز ومرور لمختلف البضائع التجارية المتبادلة بين مختلف بلدان العالم الواقع إلى الشرق والغرب منها.
- 3- أسهمت طبيعتها الجغرافية من جبال ووديان وبحار إلى جعل المدينة حصن طبيعي لمدينة إسلامية محصنة ذات تركيبة فريدة ونادرة.
- 4- معظم تحصينات المدينة تعود لفترات سابقة للإسلام وأعادت الدول المختلفة ترميمها وصيانتها؛ لتأمين مصالحهم الاقتصادية في المدينة.
- 5- عززت الدول الإسلامية المتعاقبة على المدينة طيلة العصور الوسطى تلك التحصينات الطبيعية بـتحصينات ذات طبيعة تتناسب مع بيئتها الجبلية والبحرية من أسوار وتحصينات وقلاع ونوب وخنادق جعلت عدن حصناً حصيناً تجاه مختلف القوى الطامعة في المدينة.
- 6- أحيطت المدينة بنظام تحصيني فائق القوة والمناعة، إذ لم تسجل المصادر أي اختراق لهذا النظام من قبل مختلف القوى المحلية والخارجية، فصمد في وجه ابن العميد حاكم قيس، والمؤيد والمجاهد الرسولي، وأطماع الطاهرين، والمماليك والبرتغاليين.
- 7- أمام قوة تحصينات عدن ونظامها الأمني الفريد لجأت كثير من القوى المحلية إلى عقد اتفاقات سرية مع القوى المنتفذة في المدينة لتسليم المدينة للقوى المنتصرة في صراعات تلك القوى المحلية على الحكم في اليمن.

أولاً: المصادر:

1. الابن غير الشرعي للبوكر، السجل الكامل لأعمال افونسو دلبوكيرك، ج3، تر، تح: عبدالرحمن عبدالله الشيخ، منشورات المجمع الثقافي، أبوظبي، 1420هـ/2000م.
2. باخمرة، أبي محمد عبد الله الطيب بن عبد الله بن أحمد، تاريخ ثغر عدن، تح: أوسكرلوفجرين، ط2، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ومنشورات مكتبة المدينة، صنعاء، 1407هـ/1986م.
3. -----قلادة النحر في وفيات أعيان الدهر، تح: محمد يسلم عبدالنور، وزارة الثقافة والسياحة، صنعاء، 2004م.
4. البريهي، عبد الوهاب بن عبد الرحيم السكسكي اليمني، طبقات صلحاء اليمن المعروف (تاريخ البريهي)، تح: عبدالله الحبشي، ط2، مكتبة الإرشاد، صنعاء، 1414هـ/1994م.
5. ابن بطوطة، محمد بن عبد الله اللواتي الطنجي، مهذب رحلة ابن بطوطة المسماة تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، هذبه أحمد العوامري ومحمد أحمد جاد المولى، ط2، دار الحداثة، بيروت، 1985م.
6. الجندي، بماء الدين محمد بن يوسف بن يعقوب الكندي، السلوك في طبقات العلماء والملوك، تح: محمد بن علي الأكوع، مكتبة الإرشاد، صنعاء، 1995م.
7. ابن الحاسب، جمال الدين محمد بن علي الحاسب المصري، تاريخ الدولة الرسولية في اليمن، تح: عبدالله محمد الحبشي، مط: الكاتب العربي، دمشق، 1405هـ/1984م.
8. الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله، معجم البلدان، (د- ط)، دار صادر، بيروت، لبنان، 1397هـ- 1977م.
9. الحميري، محمد عبد المنعم، الروض المعطار في خبر الأقطار، تح: صامد عباس، ط2، مكتبة لبنان، 1984م.
10. ابن خرداذبه، أبي القاسم بن عبد الله بن عبد الله، المسالك والممالك، تح: دي جوية، مطبعة بريل 1889م.
11. الخرجي، علي بن الحسن، العقود اللؤلؤية في تاريخ الدولة الرسولية، تح: محمد بسيوني عسل، مركز الدراسات والبحوث اليمنية، صنعاء، 1983م.
12. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد الحضرمي المغربي، العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والعجم والبربر ومن جاورهم من ذوي السلطان الأكبر، مجلد 4، قسم2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1968م.
- ابن الديبع، عبدالرحمن بن علي بن محمد بن عمر الزبيدي اليمني:
13. بغية المستفيد في تاريخ مدينة زبيد، تح: عبدالله محمد الحبشي، ط2، مكتبة الإرشاد، صنعاء، 1427هـ/2006م.
14. الفضل المزيدي على بغية المستفيد في أخبار مدينة زبيد، تح: عبدالله محمد الحبشي، ط1، مكتبة الإرشاد، صنعاء، 1429هـ/2008م.
15. قرة العيون بإخبار اليمن الميمون، مط: السعادة القاهرة، يناير 1977م.
16. الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، تح: مجموعة محققين، دار الهداية، بيروت، د.ت.
17. الإسكندري، نصر بن عبد الرحمن، الأمكنة والمياه والجبال، إصدار فؤاد سيزكين، مطبعة نترأوس، معهد تاريخ العلوم العربية، فرانكفورت، 1990م.
18. شيخ الربوة، شمس الدين الأنصاري الدمشقي، نخبة الدهر في عجائب البر والبحر، تح: هو رفتس، مكتبة المثني، بغداد، 1923م.
19. الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك، دار الفكر، 1399هـ/1979م.

20. ابن عبد المجيد، تاج الدين عبد الباقي، تاريخ اليمن المسمى "هجرة الزمن في تاريخ اليمن"، تح: عبد الله الحبشي، ومحمد السنباي، دار الحكمة اليمنية، صنعاء، 1988م.
21. عمارة، نجم الدين بن علي اليمني، تاريخ اليمن المسمى المفيد في أخبار صنعاء وزيد وشعراء ملوكها وأعيانها وأدبائها، تح: محمد بن علي الأكوخ الحوالي، ط3، المكتبة اليمنية للنشر والتوزيع، صنعاء، 1985م.
22. العمري، ابن فضل الله، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، تح: أيمن فؤاد سيد، دار الاعتصام، القاهرة، د.ت.
23. القلقشندي، أحمد بن علي، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، تح: نبيل خالد الخطيب، دار الكتب العلمية، بيروت، د-ت.
24. الكتاب المقدس، سفر حزقيال، الإصحاح 27.
25. لودفيكو، رحلات فارتيمو (رحلة الحاج يونس المصري)، تر: عبدالرحمن عبدالله الشيخ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1994م.
26. ابن المجاور، جمال الدين أبي الفتح يوسف بن يعقوب الشيباني الدمشقي، صفه بلاد اليمن ومكة لبعض الحجاز (تاريخ المستبصر)، تح: أوسكرلوفجرين، ط2، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1407هـ/1986م.
27. مجهول، الطواف في البحر الأحمر ودور اليمن البحري، ترجمة وتعليق: حسين علي الحبشي ونجيب عبد الرحمن الشميري، إصدارات دار جامعة عدن، 2004م.
28. مجهول، نور المعارف في نظم وقوانين العصر المظفري الوارف، تح: محمد عبد الرحيم جازم، المركز الفرنسي للدراسات الاجتماعية والآثار، صنعاء 2003م.
29. المقدسي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، أحسن التقاسم في معرفة الأقاليم، ط3، مكتبة مدبولي، القاهرة- 1411هـ/1991م.
30. ابن منظور، جمال الدين محمد بن المكرم، لسان العرب، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، مصورة عن طبعة بولاق، د-ت.
31. النهروالي، قطب الدين محمد بن أحمد المكي: البرق اليمني في الفتح العثماني (تاريخ اليمن في القرن العاشر الهجري مع توسع في غزوات الجراكسة والعثمانيين في ذلك القطر)، ط2، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1407هـ/1986م.
32. الهمداني، أبو محمد الحسن بن أحمد بن يعقوب، صفة جزيرة العرب، تح: محمد بن علي الأكوخ، ط1، مكتبة الإرشاد، صنعاء، 1410هـ/1990م.

ثانياً: المراجع العربية والاجنبية:

33. الإرياني، مطهر علي، المعجم اليمني في اللغة والتراث حول مفردات خاصة من اللهجات اليمنية، ط1، المطبعة العلمية، دمشق 1996م/ 1417هـ.
34. الأكوخ، محمد بن علي، اليمن الخضراء مهد الحضارة، ط1، مطبعة السعادة، القاهرة، 1971م، ص 86-87.
35. أباطة، فاروق عثمان، عدن والسياسة البريطانية في البحر الأحمر 1839-1918م، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1976م.
36. إبراهيم، محمد كريم، عدن دراسة في أحوالها السياسية والاقتصادية 476-626هـ/1083-1228م، منشورات مركز دراسات الخليج العربي - جامعة البصرة، 1985م.
37. بافقيه، محمد عبد القادر، محتوى نقش المعاسل (5، 6)، مجلة ريدان حولية الآثار والنقوش اليمنية، ع 6، 1994م.

38. باوزير، خالد سالم، ميناء عدن دراسة تاريخية، ط1، دار الثقافة الشارقة ودار جامعة عدن، 2001م.
39. بلايفير، إف، إل، تاريخ العربية السعيدة أو اليمن، تر: سعيد عبدالحير النوبان وعلي محمد باحشوان، دار جامعة عدن للطباعة والنشر، عدن، 1999م.
40. بلعيد، محمد منصور علي صالح، عدن في عصر الدولة الرسولية (629-858هـ/1231-1454م)، دار الوفاق للدراسات والنشر، عدن، 1433هـ/2012م.
41. بلفقيه، عيدروس علوي، جغرافية الجمهورية اليمنية، سلسلة الكتاب الجامعي (3)، دار جامعة عدن، 1997م.
42. جوتانين، س. د، تقريران لشاهدي عيان حول حملة ملك كيش (قيس) ضد عدن، تعريب: صلاح سليم علي، مركز دراسات البصرة والخليج العربي، جامعة البصرة، مج21، (ع2)، 1989م.
43. الحداد، محمد بن يحيى، تاريخ اليمن العام، منشورات دار التنوير، بيروت، 1407هـ/1986م.
44. خالد سيف سعيد (ندوة جامعة عدن . عدن تفر اليمن الباسم . الماضي الحاضر المستقبل ، ديسمبر 1990 م .
45. رابضة، أحمد صالح، معالم تاريخ عدن، مركز الدراسات والبحوث اليمني والمركز الفرنسي للدراسات اليمنية، صنعاء، د.ت.
46. شهاب، حسن صالح، أضواء على تاريخ اليمن البحري، دار الفارابي، بيروت ولجنة الكتاب اليمني، عدن، 1977م.
47. صالح محمد مبارك، وديع أحمد غانم، أحمد إبراهيم حنشور، سمات وملامح العمارة التقليدية في مدينة عدن، مجلة العلوم الطبيعية التطبيقية، دار جامعة عدن، مج5، العدد (2) ديسمبر 2001م.
48. صالح محمد مبارك ووديع أحمد غانم، الملائمة والوظيفية لبناء الأسوار وتحصينها بالقلاع والبوابات، دراسة حالة (قلعة صيرة) والمؤتمر الهندسي الأول 6-18 ديسمبر 2002م، ج2، دار جامعة عدن للطباعة والنشر.
49. الظفاري، جعفر، معاني الأسماء والأمكنة والقبائل اليمنية، مجلة اليمن، السنة العاشرة، مركز البحوث والدراسات ليمنية، جامعة عدن، (ع9)، مايو 1999م.
50. العبادي، محمد أحمد موسى، موقع عدن دراسة جيوبوليتيكية، مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية ، مج7، العدد15 سبتمبر وديسمبر 2004م.
51. العدني، أحمد عثمان، قلائد الجمن في ملوك عدن وصنعاء اليمن، دار جامعة عدن للطباعة والنشر، عرض وتقديم: شائف عبده سعيد، 2007م.
52. العمري، حسين، مطهر الأرياني، يوسف محمد عبد الله، في صفة بلاد اليمن، عبر العصور، مركز الدراسات اليمنية، صنعاء، ودار العودة، بيروت، د.ت.
53. فيصل عبده علي، التنمية السياحية لمدينة عدن وآفاق تطورها، رسالة ماجستير (غير منشورة)، كلية الآداب، جامعة عدن، 1999م.
54. قادري عبد الباقي، الجوانب الجيومورفولوجية والمناخية لبناء صهاريج عدن ومسألة تموينات المياه للمدينة (دراسة في الجغرافيا التاريخية)، مجلة جامعة عدن للعلوم الاجتماعية والإنسانية، مجلد3، ع(5)، يناير، يونيو 2000م.
55. كوكس، كيث جوردون، باحاج أحمد سعيد، التطور الجيولوجي لبراكين عدن وعدن الصغرى، مركز الدراسات والبحوث اليمني، صنعاء، دار الفكر، بيروت، 1992م/1313هـ.
56. لاروك، جان.دي، أول رحلة فرنسية إلى العربية السعيدة (1708-1710م، 1711-1713م)، تر: منير عربش، المعهد الفرنسي للآثار والعلوم الاجتماعية-صنعاء، إصدارات وزارة الثقافة والسياحة، صنعاء، 1425هـ/2004م.
57. لجنة الجغرافية العدنية، جغرافية عدن وبلاد العرب، مط: النيل، القاهرة، 1932م.

58. لقمان، حمزة علي إبراهيم، تاريخ عدن وجنوب الجزيرة العربية، دار مصر للطباعة، 1379هـ، 1960م.
59. -----: تاريخ الجزر اليمنية، مط: يوسف نصيب الجميل، بيروت، 1972م.
60. لنشوتن، جون هيوتن فان، وصف شاهد عيان يعود إلى 1513م، الوثيقة، مركز عيسى الثقافي، مركز الوثائق التاريخية، الوثيقة، مج:1، العدد1، البحرين، 1982م.
61. محمد أحمد محمد، عدن من قبيل الإسلام حتى إعلان الدولة العباسية، دار الثقافة العربية، الشارقة، ودار جامعة عدن، 2001م.
62. محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار المعرفة، بيروت، د.ت.
63. محمود أبو العلاء، جغرافية شبه جزيرة العرب، ط2، مكتبة الإنجلو المصرية، 1989م.
64. محيرز، عبد الله أحمد:
65. صهاريج عدن، المركز اليمني للأبحاث الثقافية والمتاحف، عدن، د.ط، 1987م.
66. صيرة (أبحاث متعمقة عن بعض معالم عدن ومرافقها الاقتصادية والعسكرية)، ط2، دار جامعة عدن، 1999م.
67. العقبة دراسة تحليلية جغرافية وتاريخية لجانب من مدينة عدن، مؤسسة 14 أكتوبر للصحافة والطباعة والنشر، د.ت.
68. النخعي، محمد عبد ربه ناصر، تحليل العلاقات المكانية لاستخدامات الأرض في مديرية خور مكسر، رسالة ماجستير (غير منشورة) قسم الجغرافية، كلية الآداب، جامعة عدن، 2003م.
69. الويسي، حسين بن علي، اليمن الكبرى، مكتبة الإرشاد، صنعاء، 1991م.
70. ALSHAMROOK , Nayef ,the commerce and trade of the Rasulids in the Yemen 630-858 1231 - 1453 > state of Kuwai , 1996 .

ملحق رقم (1) صورة جوية لمدينة عدن



ملحق رقم (2) صورة للغزو البرتغالي لعدن



ملحق رقم (3) صورة للغزو البرتغالي لعدن



ملحق رقم (4) صورة توضح باب عدن



الهوامش:

- (i) الابن غير الشرعي للبوكيرك، السجل الكامل، 453/3.
- (ii) الأكوع، اليمن الخضراء مهد الحضارة، ص 86-87، إبراهيم، محمد كريم، عدن دراسة في أحوالها السياسية والاقتصادية، ص 51.
- (iii) إبراهيم، عدن، ص 32.
- (iv) الأكوع، اليمن الخضراء، ص 85، إبراهيم، عدن، ص 54. ينظر: ملحق رقم (1).
- (v) العبادي، موقع عدن دراسة جيوبوليتيكية، ص 176.
- (vi) المرجع السابق، ص 175.
- (vii) محمد أحمد محمد، عدن من قبيل الإسلام حتى إعلان الدولة العباسية، ص 58.
- (viii) محيرز، صيرة، ص 92.

- (ix) تُسبب تشييدها إلى شداد بن عاد وإلى الفرس وإلى رجل جبلي (من المعافر أو الحجرية) سنة 500هـ، وجددت عمارة القنطرة من قبل عطار في عدن يعرف بالشيخ عبدالله بن يوسف بن محمد التلمساني (المسلماني)، ص19، ابن المجاور، صفه بلاد اليمن ومكة، ص148، بالمخرمة، تاريخ ثغر عدن، ص19.
- (x) (صفة بلاد اليمن، ص116.
- (xi) تاريخ ثغرعدين، ص8-9.
- (xii) ينظر ملحق رقم (3).
- (xiii) الحموي، معجم البلدان، مج1، 126/6، الاسكندري، الأمكنة والمياه والجبال، ص208.
- (xiv) الكتاب المقدس، سفر حزقيال، الإصحاح 27. وهناك تشكيل حول هل عدن المقصودة هي عدن موضع الدراسة أم عدن أخرى تقع في حوض الفرات؛ إلا أن عدن موضع الدراسة قديمة ترجع إلى ستة قرون قبل الميلاد، محيرز، العقبة، ص21.
- (xv) محيرز، صهاريج عدن، ص13.
- (xvi) بافقيه، محتوى نقش المعاسل (5، 6)، ص281-286.
- (xvii) مجهول، الطواف في البحر، ص27.
- (xviii) محيرز، العقبة، ص23.
- (xix) ابن خردذابه، المسالك والممالك، ص139، المقدسي، أحسن التقاسم في معرفة الأقاليم، ص85، شيخ الربوة، نخبة الدهر في عجائب البر والبحر، ص216.
- (xx) كعدن حمادة، عدن أهور، عدن حمير، عدن أرود، عدن جعشان (الضالع) عدن الشبهي، عدن الدقيق، عدن الجحال، عدن الحوشي (يافع)، عدن الراحة (ردفان)، عدن لاعة (حجة)، عدن المناصب (حضر موت)، عدن بني شبيب (إب): محيرز، العقبة، ص32.
- (xxi) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، 191/2، ابن المجاور، صفه بلاد اليمن، ص110، بالمخرمة، تاريخ ثغر عدن، ص4.
- (xxii) الحميري، الروض المعطار في خبر الأقطار، ص408.
- (xxiii) الحموي، معجم البلدان، مج 6، 126/2.
- (xxiv) ابن المجاور، صفة بلاد اليمن، ص110، بالمخرمة، تاريخ ثغر عدن، ص28-29.
- (xxv) بالمخرمة، تاريخ ثغر عدن، ص28-29.
- (xxvi) الحموي، معجم البلدان، مج 6، 126/2.
- (xxvii) تاريخ ثغر عدن، ص2.
- (xxviii) إبراهيم، عدن، ص50، وورد اسم عدن في القرآن الكريم مقروناً بالجنات (جنات عدن) 11 مرة، ويراد بها الاستقرار والطمأنينة في كذا موضع في الجنة، (التوبة: 72، الرعد: 23، النحل: 31، الكهف: 31، مريم: 61، طه: 76، فاطر: 33، ص: 50، غافر: 8، الصف: 12، البينة: 8)، محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ص449.
- (xxix) محيرز، العقبة، ص25.
- (xxx) جمال الدين محمد بن المكرم، لسان العرب، ص282.
- (xxxi) القاموس المحيط، 1567/1.
- (xxxii) مطهر علي، المعجم اليمني في اللغة والتراث، ص610-611.
- (xxxiii) الظفاري، معاني الأسماء والأمكنة والقبائل اليمنية، ص38.
- (xxxiv) ينظر: الخزرجي، في العقود اللؤلؤية، مجهول، تاريخ الدولة الرسولية، مجهول، نور المعارف، الحسيني، ملخص الفطن وجميعها تشير إلى عدن تحت هذا الاسم.
- (xxxv) صفة بلاد اليمن، ص110.
- (xxxvi) العقبة، ص32-33.
- (xxxvii) عدن من قبيل الإسلام، ص43.

- (xxxviii) عدن دراسة في أحوالها السياسية، ص51.
- (xxxix) التنمية السياحية لمدينة عدن وآفاق تطورها، ص97.
- (xl) الإرياني، ص610-611.
- (xli) شهاب، أضواء على تاريخ اليمن البحري، ص235.
- (xlii) ابن المجاور، صفة بلاد اليمن، ص95، ص106-107.
- (xliii) بالمخرمة، تاريخ ثغر عدن، ص8.
- (xliv) محمود أبو العلاء، جغرافية شبه جزيرة العرب، ص19-20.
- (xlv) محمود أبو العلاء، المرجع السابق، ص21.
- (xlii) قادري عبد الباقي، الجوانب الجيومورفولوجية والمناخية لبناء صهاريج عدن ومسألة تموينات المياه للمدينة، ص89.
- (xlvii) كوكس، وباحاج، التطور الجيولوجي لبراكين عدن وعدن الصغرى، ص21.
- (xlviii) قادري، الجوانب الجيومورفولوجية، ص89.
- (xlix) بلفقيه، جغرافية الجمهورية اليمنية، ص34-35.
- (l) أبو محمد الحسن بن أحمد بن يعقوب، صفة جزيرة العرب، ص117.
- (li) صفة بلاد اليمن، ص128.
- (lii) محيرز، العقبة، ص57.
- (liii) المصدر السابق، ص56.
- (liv) قادري، الجوانب الجيومورفولوجية، ص89.
- (lv) المرجع سابق، ص91.
- (lvi) لقمان، تاريخ عدن وجنوب الجزيرة العربية، ص54.
- (lvii) قادري، الجوانب الجيومورفولوجية، ص91، منهم من يجعله 1811م، ALSHAMROOK, the commerce and trade of the Rasulids in the Yemen. P58، أو 1775م، بلايفير، تاريخ العربية السعودية أو اليمن، ص15، أو 330م، أباطة، عدن والسياسة البريطانية في البحر الأحمر، ص25، أو 335م، باوزير، ميناء عدن دراسة تاريخية، ص24.
- (lviii) قادري، الجوانب، ص91.
- (lix) ابن المجاور، صفة بلاد اليمن، ص128.
- (lx) محيرز، العقبة، ص34.
- (lxi) العدني، قلائد الجمن، ص90، لجنة الجغرافية العدنية، جغرافية عدن وبلاد العرب، ص41.
- (lxii) صفة بلاد اليمن، ص127-128، يبدو النص واضحاً حول جبل حقات؛ حيث إن السور البحري يمتد من جبل الخضراء إلى جبل حقات وهو ما يعني أن محمد أحمد قد جانبه الصواب عندما قال: إن المنظر هو معاشق، ينظر: عدن قبيل الإسلام، ص68.
- (lxiii) ابن المجاور، صفة بلاد اليمن، ص127-128، بالمخرمة، تاريخ ثغر عدن، ص14.
- (lxiv) ابن المجاور، صفة بلاد اليمن، ص110، بالمخرمة، تاريخ ثغر عدن، ص17.
- (lxv) ابن المجاور، صفة بلاد اليمن، ص115، بالمخرمة، تاريخ ثغرعدن، ص34.
- (lxvi) محيرز، صيرة، ص14.
- (lxvii) ابن المجاور، صفة بلاد اليمن، ص111، بالمخرمة، تاريخ ثغر عدن، ص17.
- (lxviii) بالمخرمة، تاريخ ثغر عدن، ص14، محيرز، صيرة، ص31.
- (lxix) محيرز، صيرة، ص34.
- (lxx) إبراهيم، عدن، ص56، محيرز، صيرة، ص13، صالح محمد مبارك ووديع غانم، الملائمة والوظيفية لبناء الأسور وتحصينها بالقلاع والبوابات، ص333-334.

- (lxxi) قادري، الجوانب الجيومورفولوجية، ص 91.
- (lxxii) أحسن التقاسيم، ص 602.
- (lxxiii) صفة بلاد اليمن، ص 110.
- (lxxiv) أباظة، عدن والسياسة البريطانية، ص 26، إبراهيم، عدن، ص 56.
- (lxxv) إبراهيم، عدن، ص 56-57.
- (lxxvi) رابضة، معالم تاريخ عدن، ص 24. ينظر: ملحق (2).
- (lxxvii) محيرز، العقبة، ص 35.
- (lxxviii) محيرز، العقبة، ص 38، ص 50.
- (lxxix) النخعي، تحليل العلاقات المكانية لاستخدامات الأرض في مديرية خور مكسر، ص 18.
- (lxxx) ابن المجاور، صفة بلاد اليمن، ص 106، بالمخرمة، تاريخ ثغر عدن، ص 18.
- (lxxxi) النخعي، تحليل العلاقات، ص 22.
- (lxxxii) الزبيدي، تاج العروس، 266/10.
- (lxxxiii) محيرز، العقبة، ص 54.
- (lxxxiv) يتحكم هذا الحصن بالداخل والخارج من باب عدن وإيراداته وحوله دارت عدد من المعارك التاريخية التي تهدف للسيطرة على عدن.
- (lxxxv) محيرز، العقبة، ص 35.
- (lxxxvi) لقمان، تاريخ عدن، ص 245 - 254، نفسه: تاريخ الجزر اليمنية، ص 26، الحداد، تاريخ اليمن العام، ص 218.
- (lxxxvii) محمد أحمد، عدن، ص 62.
- (lxxxviii) عمارة، تاريخ اليمن، ص 174، إبراهيم، عدن، ص 58، هامش 120، ص 79.
- (lxxxix) قادري، الجوانب الجيومورفولوجية، ص 91.
- (xc) النخعي، تحليل العلاقات المكانية، ص 18.
- (xci) محيرز، العقبة، ص 44-45.
- (xcii) النخعي، تحليل العلاقات، ص 24.
- (xciii) ابن المجاور، صفة بلاد اليمن، ص 127-128، بالمخرمة، تاريخ ثغر عدن، ص 14.
- (xciv) ابن المجاور، صفة بلاد اليمن، ص 185، محيرز، العقبة، ص 35، رابضة، معالم تاريخ عدن، ص 81-86.
- (xcv) محيرز، العقبة، ص 36، لقمان، تاريخ عدن، ص 254.
- (xcvi) ينظر: إبراهيم، عدن، ص 57، رابضة، معالم تاريخ عدن، ص 86.
- (xcvii) قادري، الجوانب الجيومورفولوجية، ص 92.
- (xcviii) محيرز، صيرة، ص 22-23، والiardة تساوي 3 قدم أو 36 بوصة، أو 0.9144 متر.
- (xcix) النخعي، تحليل العلاقات، ص 19.
- (c) قادري، الجوانب الجيومورفولوجية، ص 92.
- (ci) ابن المجاور، صفة بلاد اليمن، ص 105. والفرسخ يساوي 3 أميال، حوالي 6 كم، هينس، المكايل والأوزان الإسلامية، ص 98.
- (cii) محيرز، العقبة، ص 66.
- (ciii) محيرز، العقبة، ص 59، قادري، الجوانب الجيومورفولوجية، ص 19.
- (civ) محيرز، العقبة، ص 68.
- (cv) السجل الكامل، 455/3.
- (cvi) ابن المجاور، صفة بلاد اليمن، ص 148، بالمخرمة، تاريخ ثغر عدن، ص 19، شهاب، أضواء، ص 235، محيرز، العقبة، ص 69.
- (cvii) ابن المجاور، صفة بلاد اليمن، ص 105، 106، 148، بالمخرمة، تاريخ ثغر عدن، ص 19، محيرز، العقبة، ص 68-69، شهاب، أضواء، ص 235.

- (^{cvi}) ابن المجاور، صفة بلاد اليمن، 148، باخرمة، تاريخ ثغر عدن، 19.
- (^{cix}) باخرمة، تاريخ ثغر عدن، ص 22-23.
- (^{cx}) باخرمة، تاريخ ثغر عدن، ص 23.
- (^{cx}) المقدسي، أحسن التقاسيم، ص 85.
- (^{cxii}) عبد الوهاب بن عبد الرحيم السكسكي اليمني، طبقات صلحاء اليمن، ص 327.
- (^{cxiii}) عبد الرحمن بن محمد، العبر وديوان المبتدأ، 218/2.
- (^{cxiv}) لودفيكو، رحلات فارتيما، ص 67.
- (^{cxv}) لنشوتن، وصف شاهد عيان يعود إلى 1513م، ص 153.
- (^{cxvi}) النهروالي، البرق اليماني في الفتح العثماني، ص 251.
- (^{cxvii}) الابن غير الشرعي، السجل الكامل، 454/3.
- (^{cxviii}) ابن المجاور، صفة بلاد اليمن، ص 127-128، باخرمة، تاريخ ثغر عدن، ص 10-14.
- (^{cxix}) ابن المجاور، صفة بلاد اليمن، ص 121.
- (^{cxx}) الخزرجي، العقود اللؤلؤية في تاريخ الدولة الرسولية، 182/1.
- (^{cxix}) الجندي، السلوك في طبقات العلماء والملوك، 606-605/2.
- (^{cxix}) الابن غير الشرعي، السجل الكامل 453-451/3.
- (^{cxix}) المصدر السابق، 454/3.
- (^{cxix}) محيرز، العقبة، ص 35. ينظر: ملحق رقم (4).
- (^{cxix}) صفة جزيرة العرب، ص 94.
- (^{cxix}) الحمداني، صفة جزيرة العرب، ص 306. ينظر: ملحق (4).
- (^{cxix}) أحسن التقاسيم، ص 85.
- (^{cxix}) والشصر يوافق الشق قال الأكوع: الشصر: بكسر الشين المعجمة وسكون الصاد المهملة آخره راء: وهو الشق، ينظر: صفة جزيرة العرب، ص 306، هامش 4.
- (^{cxix}) القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، 10-9/5، الحميري، الروض المعطار، ص 408.
- (^{cxix}) صفة بلاد اليمن، ص 108، باخرمة، تاريخ ثغر عدن، ص 15.
- (^{cxix}) شهاب، أضواء، ص 240.
- (^{cxix}) الويسي، اليمن الكبرى، ص 35.
- (^{cxix}) ابن المجاور، صفة بلاد اليمن، ص 128.
- (^{cxix}) محمد بن عبد الله اللواتي الطنجي، مهذب رحلة ابن بطوطة، ص 194.
- (^{cxix}) باخرمة، قلادة النحر في وفيات أعيان الدهر، 3589/3.
- (^{cxix}) جمال الدين محمد بن علي، تاريخ الدولة الرسولية في اليمن، ص 147.
- (^{cxix}) محيرز، العقبة، ص 120.
- (^{cxix}) شهاب، أضواء، ص 235 - ص 237، رابضة، معالم تاريخ عدن، ص 61 - ص 67.
- (^{cxix}) العقبة، ص 115-125، ص 83 - ص 86، محمد أحمد، عدن من قبيل الإسلام، ص 186.
- (^{cx}) محيرز، العقبة، ص 86.
- (^{cxli}) العدني، قلائد الجمن، ص 75.
- (^{cxlii}) باخرمة، قلادة النحر، 3612/3. ويبدو أن موقعة اليوم موضع الإرسال التلفزيوني على جبل المنصوري.
- (^{cxlii}) محيرز، صيرة، ص 27، رابضة، معالم تاريخ عدن، ص 73، ينظر الصور التي تعود إلى 919هـ، ملحق رقم (4).

- (cxliv) أحسن التقاسيم، ص 85، العمري، وآخرون، في صفة بلاد اليمن، ص 156.
- (cxlv) صفة بلاد اليمن، ص 127-128.
- (cxlvi) ابن المجاور، صفة بلاد اليمن، ص 128.
- (cxlvii) ابن المجاور، صفة بلاد اليمن، ص 128، صالح محمد مبارك، وآخرون، سمات وملامح العمارة التقليدية في مدينة عدن، ص 317.
- (cxlviii) تاريخ ثغر عدن، ص 14.
- (cxlix) الابن غير الشرعي، السجل الكامل، 454/3.
- (cl) ينظر: ، ، عدن في عصر الدولة الرسولية، 113-199.
- (cli) ابن الديبع، بغية المستفيد في تاريخ مدينة زبيد، ص 110.
- (clii) محيرز، صيرة، ص 31، ص 34.
- (cliii) تاريخ ثغر عدن، ص 14؛ إذ إن الصناعة كان موضعها أسفل جبل المنظر في الجهة الشرقية من المدينة، ينظر: ابن المجاور، صفة بلاد اليمن، ص 116.
- (cliv) الابن غير الشرعي، السجل الكامل، 460/3.
- (clv) بالمخرمة، قلادة النحر، 3733/3..
- (clvi) محيرز، صيرة، ص 29.
- (clvii) ابن المجاور، صفة بلاد اليمن، ص 128، بالمخرمة، تاريخ ثغر، ص 14.
- (clviii) تاريخ ثغر عدن، ص 14.
- (clix) صيره ، ص 30.
- (clx) ابن الديبع، بغية المستفيد، ص 106.
- (clxi) ابن الديبع، الفضل المزيدي على بغية المستفيد، 149.
- (clxii) لاروك، أول رحلة فرنسية إلى العربية السعيدة، ص 36.
- (clxiii) بالمخرمة، تاريخ ثغر عدن، ص 14، محيرز، صيرة، ص 31.
- (clxiv) الابن غير الشرعي، السجل الكامل 460/3، آخر اشارته لهذا الباب وردت عند ولستد 1835 م بعد أن طمرته الرمال، ينظر: محيرز، صيرة، ص 31.
- (clxv) بالمخرمة، تاريخ ثغر عدن، ص 15، محيرز، صيرة، ص 31، ص 34.
- (clxvi) الابن غير الشرعي، السجل الكامل، ص 453 وما بعد. ينظر: ملحق (2).
- (clxvii) ابن المجاور، صفة بلاد اليمن، ص 128، بالمخرمة، تاريخ ثغر عدن، ص 14.
- (clxviii) ابن المجاور، صفة بلاد اليمن، ص 128، بالمخرمة، تاريخ ثغر عدن، ص 14، محيرز، صيرة، ص 34.
- (clxix) ابن عبد المجيد، تاريخ اليمن المسمى "بمحنة الزمن في تاريخ اليمن، ص 199-200، الخزرجي، العقود اللؤلؤية، 1/266-267، ابن الديبع، قرة العيون بإخبار اليمن الميمون، 52/2، مجهول، نور المعارف، 505/1-506.
- (clxx) العمري، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، ص 53.
- (clxxi) ينظر: جوتانين، تقريران لشاهدي عيان حول حملة ملك كيش (قيس) ضد عدن، ص 133-137، وثيقة رقم (2).
- (clxxii) بالمخرمة، تاريخ ثغر عدن، ص 17.
- (clxxiii) الابن غير الشرعي، السجل الكامل، 454/3.
- (clxxiv) المصدر السابق، 467/3، 454-468.
- (clxxv) المصدر السابق، 454/3.
- (clxxvi) المصدر السابق، 453/3.
- (clxxvii) المصدر السابق والصفحة نفسها.

(clxxviii) المصدر السابق والصفحة نفسها.

(clxxix) المصدر السابق والصفحة نفسها.

(clxxx) المصدر السابق، 468/3.

(clxxxi) فارتيم، رحلات فارتيم، 67، لونشن، وصف شاهد عيان، ص153.

(clxxxii) لونشن، وصف شاهد عيان، ص153.

إشكالات المدينة وتغيراتها

في الإبداع الروائي العربي

د. مصطفى عطية جمعة

أستاذ م. الأدب العربي والنقد

أكاديمي ومحاضر في الهيئة العامة للتعليم التطبيقي - الكويت

mostafaateia@gmail.com

الملخص:

إشكالات المدينة وتغيراتها في الإبداع الروائي العربي

تناقش هذه الدراسة قضية المدينة في الرواية العربية، وكيف عبّرت عنها، ويتفرع عن هذه القضية جملة نقاط، نبدأها بمناقشة علاقة الرواية بالمكان، ثم عبّرت الرواية العربية عن تغيرات المدينة العربية وتحولاتها، وأيضاً شخصية المدينة والبنية السردية، وسمات المدينة العربية الحديثة كما تجلت روائياً، وكذلك مفهوم الواقعية القادرة في الرواية العربية الجديدة، وأخيراً الرواية العربية وتعبيرها عن الهامش الاجتماعي في المدينة.

Abstract:

The city's problems and its changes in the creativity of Arab novelists

This study discusses the issue of the city in the Arab novel, and how it expressed it, and this issue is divided into a number of points. As well as the concept of dirty realism in the new Arab novel, and finally the Arab novel and its expression of the social margin in the city.

مقدمة:

وثقت الرواية العربية التجربة الإنسانية وخصوصية المكان، كما نبهت إلى حالات تغيره أو تدهوره أو اندثاره في أحيان أخرى، وذلك في على الصعيد الإقليمي والقطري، وأيضاً في داخل القطر الواحد، مما أوجد نتاجاً روائياً شديداً التنوع، وشديد الثراء، ويعبر عن حالة الخصوبة والدينامية المجتمعية التي حدثت في العصر الحديث. ويبعدا عن ثنائية الريف والمدينة، فإن المدن العربية على

اختلاف مواقعها، وعدد سكانها، وطبيعة تكوينها، وتنوع مواضعها الجغرافية؛ أمّدت الروائي العربي بأفكار وأحداث وشخصيات لا آخر لها، ففاضت الروايات العربية منذ النشأة وإلى يومنا بكثير من السرديات، متنوعة الأشكال والمستويات والاتجاهات والأفكار، تصف واقع المدن العربية، وترصد التغيرات الهائلة التي طرأت عليها، وتوازي في طرحها ما بين النمو الديموغرافي، والتبدلات الاجتماعية، والتباينات الثقافية، وترصد أيضا النمو العمراني للمدن، وانتقال العائلات المدنية الأصيلة من الأحياء القديمة إلى الأحياء الجديدة، وما أصاب هذه العائلات من تبدلات، وتفاعلها مع قضايا الوطن. وهو ما يفتح المجال لقراءة المدينة العربية في منظور عمراني، بحثا عن التفاعل بين العمران والإنسان، فطبيعة المدينة العمرانية: الشوارع والأحياء والأزقة والبيوت والميادين وطبيعة المهن التي يشتغل فيها أهلها، تختلف وتؤثر على نوعية الشخصيات وسلوكها وطريقة تفكيرها، وبعبارة أوجز: فإن المكان في المدينة ينعكس على الإنسان، مثلما أن الإنسان يساهم في صنع المكان والحدث.

وفي الروايات العربية، تنعكس شخصية المدينة على البنية السردية، وقد شكلت عنصرا هاما في البناء الروائي؛ فقد وظّف الروائيون العرب أنماط العمارة، وحققوا أهدافا فنية وسردية جوهرية في رواياتهم، بل إن الأساليب السردية، ميزت في أوصافها بين الطبيعة العمرانية في المدن العربية، واستطاعت أن تعبر عن الثقافات العربية المحلية في اختلافاتها بين المدن.

في ضوء ما تقدم، تأتي أسئلة الدراسة، وأبرزها: ما علاقة الرواية العربية بتغيرات المدينة العربية وتحولاتها؟ ما أبرز سمات المدينة العربية كما تجلت روائيا؟ ماذا عن قضية الواقعية القذرة وتحليلاتها في الرواية العربية الجديدة؟ كيف عبرت الرواية العربية عن الهامش الاجتماعي في المدينة العربية؟

وقد جاءت خطة الدراسة لتناقش قضايا عديدة، ضمن محاور وهي: علاقة الرواية بالمكان، والرواية العربية وإشكالية المدينة والريف، والمدينة العربية: التحولات والتشابكات. رابعها: سمات المدينة العربية روائيا وواقعا، وأخيرا: الواقعية والتهميش في الرواية العربية. كما سنتطرق في هذه المحاور إلى شخصية المدينة والبنية السردية، مفهوم الواقعية القذرة في الرواية العربية الجديدة، وسبل التعبير عن الهامش الاجتماعي في المدينة روائيا.

وقد اتبع الباحث في منهجيات عدة في دراسته، تتمثل في المنهج التحليلي المقارن، في تقاطعه مع الأبعاد الفكرية والمعرفية وطرائق الاستدلال، كما سيتم ذكر أمثلة من الروايات العربية للبرهنة والتدليل والتوضيح.

استراتيجية الرواية والمكان:

من الفضاء المكاني؛ تنطلق استراتيجيتنا في قراءة علاقة الرواية العربية بالقضايا الإنسانية بشكل عام، أي أننا سنتخذ من المكان سبيلا لقراءة قضايا الإنسان وهوميه كما تبدت في السرديات الروائية العربية. فالمكان سيكون ثابتا في المنطلق والدرس، آخذين في الحسبان تغير الأزمنة، وتعدد الرواة، واختلاف القضايا المتناولة.

إن الوطن العربي يحفل بفضاءات مكانية مختلفة، ما بين ريف وبادية، وقرية ومدينة، وسواحل وصحراء، وجبال وسهول، وفي كل هذه الفضاءات تواجد الإنسان بسردياته، التي تناقلتها الألسنة شفاهيا، قبل أن يأتي من يدونها؛ من فنان الفولكلور وجامعيه، وعلماء الاجتماع وباحثيه، وكتاب القص ومبدعيه؛ سجلوا التراث الحكائي، مع الهموم المعاصرة وأحداثها وشخصياتها، وقد استطاع الروائيون العرب صياغتها والتعبير عنها في رواياتهم؛ فقد كان الفضاء المكاني بمثابة الحاضنة للبشر: أفرادا وجماعات، عشائر وقبائل، رجالا ونساء وأطفالا، أفراحا وأتراحا، أغاني وحكايات، مروييات ومدونات، فالمكان وعاء لكل هذا، باختلاف الأزمنة، وتعاقب الأجيال.

ومن المهم الانتباه إلى خصوصية المكان؛ التي تفرض نفسها على الإنسان وعلى قضاياه وهمومه. صحيح أن هناك هموما مشتركة بين أبناء العروبة قاطبة، مثل مشكلات الفقر والتنمية والبطالة وسوء استغلال الموارد، ولكن هناك أيضا هموما خاصة بكل بيئة مكانية، فثمة تفاوتات في معدلات الفقر والخدمات في القطر الواحد، بين سكان الريف وسكان المدن مثلا، وأهل البادية وأهل الحضر. كذلك المشكلات التي يواجهها سكان الساحل العاملين في الصيد والغوص، تختلف عن المشكلات التي يعانيها الفلاحون في الريف، أو سكان المدن والحوضر.

وكما يفرّق باشلار بين نوعين للمكان، فهناك المكان الأليف والمكان الخارجي، فالأول هو الذي يعيشه الإنسان ويتفاعل معه، بوصفه مؤثرا عاطفيا في كينونة الإنسان، وبالتالي يصبح المكان قيمة في صناعة الذات الإنسانية، وفي إضفاء الخصوصية عليها، بل إن المكان الأليف يتمدد وينمو ويكبر في الذات، كلما تعاضم تأثيره فيها، بجانب الأشياء المتواجدة في المكان (باشلار، 1987)، والتي يقيم الإنسان علاقات معها، قد تكون حميمية أو عدائية، ولكنها في الحالتين تفرض نفسها على النفس الإنسانية. أما المكان الخارجي، فهو بمثابة الإطار العام للبيئة المكانية، بكل ما فيها من موارد طبيعية، سواء كانت ثرية أو فقيرة، ولكنها حاضرة في الوعي والشعور. فالبيئة المكانية الغنية تمنح أهلها الاستقرار والسعادة والسلام، فلا سبيل للتصارع فيها، ما دام الخير موفورا، والرزق ميسورا، بجانب لين الطبع، ورقة الوجدان، وسمو السلوكيات الفردية، ومتانة العلاقات الاجتماعية. أما البيئة الفقيرة فهي تنعكس على النفوس فتزيدها قسوة، وعلى السلوك فيصبح عنيفا، وعلى الطباع فتكون غليظة، وعلى العلاقات الاجتماعية فتكون صراعا، بجانب اتصاف الشخصية الفردية بالعناد والتمرد، والتقلب النفسي، وسوء المزاج. وكل هذا تعكسه الرواية في متنها السردية، وينعكس هو على شخصيات الرواية وأحداثها وتقلباتها وصراعاتها. وبذلك يصبح المكان مصدرا للتنوع في خصائصه البيئية المادية، وأيضا عنوانا على الاختلاف في سمات البشر القاطنين فيه، وفي سلوكياتهم وتشكيل شخصياتهم.

وفي هذا البحث، سنتناول قضايا الإنسان في الرواية العربية من خلال المدينة وأهلها وتغيراتها. حيث نرى أن دراسة السرديات الروائية التي تناولتها ستعطي صورة متكاملة عن هموم الإنسان وقضاياه في العالم العربي بشكل عام، مع مراعاة ما تضيفه خصوصية المكان من نكهة خاصة في السرد الروائي. أما لماذا اخترنا هذين محور المدينة؟ فلأنها في نظرنا سبيلا للرؤية المشتركة، فالعالم العربي الآن، وبعد عقود من التحديث، اختفت منه بشكل كبير الحياة البدوية، التي تعني تنقلا وترحالا، والعيش في خيام، وذلك بعد استقرار البدو في قرى، وهجرة أهل الريف إلى المدن، مما أدى إلى تزايد قاطني المدن، وتزايد أيضا في أعداد المدن، لينتهي المشهد العمراني العربي في مجمله إلى ريف وتمدين، قرى ومدن، وهذا لا يعني أن الإنسان العربي قد غيّر من قناعاته الموروثة عن جذوره في البادية أو الريف، بل إن ابن البادية عاش في الريف بروح العشيرة، وثقافة القبيلة، مثلما عاش ابن الريف في المدينة بقيم الريف، وأخلاق أهله. صحيح أن هناك تأثيرات وتغيرات، نتجت عن زيادة المتعلمين، وطغيان الحياة المادية العصرية، ولكن التغير الثقافي-بطبيعته- بطيء، ومهما كان شهد من انحراف، فإن الإنسان الفرد، والجماعة والمجتمع؛ تظل لهم جميعا مرجعية، يعودون إليها، ويسترشدون بها، ويحكمون من خلالها على العلاقات والمواقف الإنسانية.

ذلك لأن هناك قيما إنسانية وعربية وإسلامية لا يمكن الجدل بشأن التغيير الذي يمكن أن يصيبها، فالثقافة العربية مرجعيتها إسلامية، وجذورها عربية، تنتصر لما هو إنساني وخيري وفطري. أما التغيرات التي نرصدها على صعيد انتشار بعض السلوكيات الخطأ، والأفكار المنحرفة، فهي من قبيل الانحراف عن الجادة، بحكم التأثير الذي لا بد من حدوثه، ولكن يُحسب الأمر -في النهاية- من جهة مدى تقدم الإنسان العربي، ونخصته، وتطوره، مع الانتباه إلى أن هناك موروثات من تقاليد وقناعات تحتاج إلى غربة، وإعادة نظر فيها، فهي معيقة عن التقدم والرقى، تمثل أسوارا لا بد من هدمها، وأساور لا بد من خلعهما، خاصة منها ما

يتعلق بالمرأة وتمكينها من التعليم والإرث واختيار شريك الحياة، وما يتعلق بالعداوات التقليدية، التي تنشئ أحقاداً، وتسبب قتلاً ودماءً، لأنها ناتجة عن تعصب لما هو غير إنساني.

وسيكون نخبنا انتخاب أبرز الروايات التي عبرت عن قضايا الإنسان في البيئة المكانية، على امتداد الوطن العربي، بأن ندرس مثلاً المدينة في الرواية العربية الممتد من العراق إلى مصر إلى المغرب العربي والسودان، ونرصد مثلاً أبرز الهموم والمشكلات في المدن العربية. والهدف من هذا، تكوين رؤية كلية، تجمع المتناثر، وتنظر في المشترك، وتقارن وتوازن، بهدف التعرف على أوجه التمايز، وعلامات الاختلاف، مثلما تتوقف عند نقاط التلاقي، ومحاور التجاذب.

ولن يكون من عملنا حصر كل الروايات التي تناولت الأمكنة وقضايا الإنسان، فهذا يتناسب مع العمل البيوغرافي، ولا يتفق مع الهدف المتوخى من الدراسة، بل سنكتفي بإيراد بعض الأمثلة الدالة، مع تحليل واستنتاج، وتأمل وربط، وفي جميع الأحوال والأمكنة والأزمنة، فالإنسان هو الحاضر بقضايا ومشكلاته، سواء كانت قضايا ذات خصوصية محلية وقطرية وفي أزمنة سابقة، وأمكنة متعددة، أو قضايا تشترك مع الهموم وأزمات الإنسان على وجه الأرض عامة.

الرواية العربية وإشكالية المدينة والريف:

من المفارقات في نشأة الرواية العربية في العصر الحديث، أن البواكير الأولى لها جاءت معبرة عن عالم الريف العربي في فضاءاته المختلفة، كما في وادي النيل، وأرض الرافدين والريف الشامي، وقرى المغرب العربي وبلاد اليمن وعمان.

وقد عمد جيل الرواد من الروائيين العرب، في محاولاتهم الروائية الأولى إلى تصوير واقع الريف العربي بكل ما فيه من تفصيلات، مما يدفعنا إلى إصدار حكم بأن التجارب الروائية الأولى كُتبت لتصوير الريف، وإن كان مبدعوها مقيمين في المدن، ولكنهم منتمون في غالبيتهم إلى العائلات الريفية. وكأنهم رأوا أن الريف هو الأصل، وأن المدينة فرع، على الرغم من العراقة التاريخية مدن كبرى مثل القاهرة ودمشق وبغداد والقيروان والجزائر ووهران، وفاس ومكناس، والأبيض وعطبرة.

فالريف هو أساس الحياة وعماد الاقتصاد في العالم العربي، وفي وسط قراه، تكونت المدن، ونشأت الحواضر والعواصم، فحياة الريف عنوانها الاستقرار، حيث الأرض مصدر الخير والعطاء للإنسان، والفلاح ملتصق بأرضه، ومجاور لأبناء عشيرته. ويكاد يكون مجتمع الريف العربي متكاملاً، فالقرية العربية تنتج كل شيء: الخضار والفاكهة والحبوب من الأرض، ومشتقات الألبان من البقر والجاموس والغنم، وتدخل في تبادل تجاري وعلاقة نفعية مع غيرها من القرى، وتصدر فائض إنتاجها إلى المدن، كما تستورد منتجات المدينة من مصنوعات ومنسوجات وآلات.

إن المفارقة الواضحة فيما نلاحظه في أطر المدن العربية الحديثة وأيضاً القديمة أن الريف يقع على حوافها، أو بالأدق تحيط بها القرى والنجوع والكفور، بل إن الناظر في تاريخ كل مدينة عربية، يكشف أنها كانت قرى في الأساس، ونمت جرّاء عوامل عديدة، لتصبح مدناً، وبدت العلاقة بين الريف والمدينة قديماً، أقرب إلى التكامل منها إلى التصارع والتزاحم وأحزمة الفقر التي تحيط بالمدينة العربية المعاصرة.

فكثير من المدن العربية التي نشأت في العصر الحديث تمت إعادة تخطيطها وفقاً لنظم العمارة الغربية، من جهة تنظيم الشوارع، وشكل البيوت، خاصة في الأقطار التي سقطت تحت نير الاستعمار الغربي مبكراً، كما هو الحال في أقطار المغرب العربي ومصر والسودان، مما أوجد ازدواجية في الحياة، فوجدنا حياة حضرية مدنية في المدينة، وحولها في أطرافها حياة قروية ريفية، الطابع والمعاش والملبس والعادات والتقاليد، مما أدى لوجود أشكال من الصراع الاجتماعي الخفي أو المعلن بين القرويين والمدنيين، تعزز مع الزيادة السكانية، وظاهرة الهجرة من الريف إلى المدينة بعد الاستقلال، بكل مظاهرها وآثارها، وأبعادها الثقافية والاجتماعية (الكناني، 2006)، بجانب نظرة أهل المدن إلى أبناء الريف وما فيها من استعلاء حضاري وثقافي، ومنظور الريفيين المتمسكين بالعادات

والتقاليد والقيم، ضد ما يأخذونه على أهل المدن من انفتاح في العلاقات الاجتماعية والأسرية، وحرية المرأة، وجرأة المثقفين والمتعلمين.

وفي هذا الصدد، يجدر بنا نقاش إحدى القناعات النقدية المتواترة في النقد العربي الحديث؛ بأن الرواية العربية بوصفها فناً أدبياً حديثاً مقتبس من الغرب؛ جاءت معبرة عن تطور المدينة العربية في العصر الحديث، على نحو ما يقول محمد حسن عبد الله بأن "الفن الروائي أبتدع ليعبر عن المدينة وليس الريف أو القرية، وارتبط ازدهاره بنشأة المدن الكبيرة، وارتبط ازدهاره بنشأة المدن الكبيرة، وانتشار التعليم، لأن الرواية فن يُقرأ، كما ارتبط بحصول المرأة على قدر من الحرية الاجتماعية، وبخاصة حق العمل وحق الحب اللذين يتيحان قيام شبكة من العلاقات تسمح بصنع نسيج فني متعدد الألوان. فيه من عناصر الكشف والتشويق ما يغري بالاستزادة" (عبد الله، 1989). ونستغرب من هذا المنظور، ذي الحكم المسبق؛ بأن يقصر فناً أدبياً على بيئة بعينها، يعبر عنها، ويتوجه مبدعوه إليها؛ فهل يمكن أن نقصر الشعر العربي على البيئة الجاهلية الصحراوية فقط؟! فالشكل الأدبي، أيا كان، لا يعرف بيئة، وإنما هو وسيلة إبداعية، يتم توظيفها وفق موهبة مبدعيها، لا تنحصر في مكان أو زمان، أو أفراد أو فئات. كما أن التبرير المقدم لهذا الرأي يجعل الرواية معبرة عن أجواء المدينة المنفتحة: العمل، والحب، والعلاقات العاطفية والاجتماعية، وكأن الريف لا يعرف هذه العلاقات. إن الرواية فن سردي، يوفّر أطراً وقوالب وأساليب للحكي، يمكن استخدامها للتعبير عن الإنسان ومشاعره والأحداث التي مرت في حياته، أيا كانت البيئة التي سيعبر عنها. وحقيقة، فإن الواقع الإبداعي العربي والعالمي على الصعيد الروائي يرد بقوة على هذا الرأي، ذلك أن الرواية العربية استطاعت أن تكون الشكل السردي الحديث الذي يقدم سرديات عن مختلف البيئات والمجتمعات والأزمنة والأجيال والقضايا العربية، بل إن الريف حظي بالنصيب الأوفر في الإبداعات الروائية، ومنه خرج الروائيون الكبار، وكتبوا عن عالمه وعلاقاته الاجتماعية والعاطفية ومشكلاته وأزماته، بما يدفعنا إلى القول بأن الرواية قدمت الريف بكل دقائقه وتفصيلاته وأناسه، وبكل ما فيه من بيوت طينية وأبراج حمام، وبشر متسامحون، ومياه صافية، وأرض خضراء، وكذلك مختلف الصراعات التي تحفل بها القرية، بين العائلات الغنية والفلاحين البسطاء، وبين الأفراد بعضهم وبعض، وعشنا قصصاً للحب مع خريف الماء العذب وهو يداعب المزروعات.

وهي نفس القناعة التي تربط نشأة الرواية العربية بعصر النهضة العربية الحديثة، وظهر مدن جديدة، لم تنشأ كتطور طبيعي للقرية العربية، وإنما أنشئت بقرارات فوقية، اتخذتها السلطة الاستعمارية أو الحكومات التي جاءت بعد التحرر من الاستعمار، فجاءت مدناً محملة بكثير من المشكلات والهموم، ومكدسة بالأحياء الفقيرة، والطبقات المهمشة، مما أوجد أزمة على صعيد السرد، عبّرت عن الأزمة في الحياة المدنية العربية. وكثير من المدن العربية الحديثة، بُنيت مجاورة للمدن القديمة أو على أنقاض أحيائها القديمة، في محاولة للجمع ما بين التراث والحداثة، ولكن كانت المحصلة مدناً مشوهة العمارة، سيئة التخطيط، فيها أحياء راقية على النظام الأوروبي، وفي مقابلها أحياء شعبية تشبه في تخطيطها القرية الريفية.

وهو الرأي الذي تصوغه معنى العيد مؤكدة أن الرواية فن يستجيب لكل ما نحن بحاجة إلى قوله بالفعل، وقد أقبل على إبداعها روائيون عرب، مع بدايات النهضة والانتقال إلى حياة مدنية مربةكة، يتجاور فيها القديم والحديث بكل مكوناته وظواهره التي تخص الثقافة والعمارة واللباس والسلوك ومجمل نظم العيش وتقاليده. لقد كانت الكتابة الروائية العربية تواجه قلقاً والتباساً، ليس فقط على مستوى المسرود، أو الحكاية التي هي حكاية الواقع المعيش؛ في نهضته وحروبه وهزائمه، وما يُبني وما يُهدم؛ وإنما عانى أيضاً قلقاً على مستوى المتخيل، وقلق المتغير والمختلف، وقلق الإفادة من تجربة الآخر، دون السقوط في التقليد والمحاكاة، والعجز عن قول ما تود الكتابة قوله (العيد، 2011). وربما تكون وجهة نظر معنى العيد تنظر إلى القضايا والهموم وأشكال السرد التي قدمتها الرواية العربية، في مراحلها المختلفة، ولكنها وجهة نظر تحمل فصلاً بين الريف والمدينة من جهة، وهما في رأينا كل واحد،

ذلك أن المدينة العربية الحديثة استوعبت ملايين من أبناء الريف، خاصة الفئات المتعلمة منهم، والذين جاءوا للمدينة للتعليم أولاً، ثم استقروا فيها للعمل في المصانع والمتاجر والشركات والمؤسسات الحكومية، ولكن لم تنقطع روابطهم عن قراهم، بل ظلوا على تواصل دائم مع أهلهم فيها، وحملوا أيضاً إلى المدينة كثيراً من عادات وقناعات القرية.

كما أن أزمات المجتمع العربي وتحولاته السياسية والفكرية والاجتماعية والاقتصادية؛ لم تقتصر على المدينة فقط، بل كان الريف جزءاً منها، إن لم يحمل العبء الأكبر فيها، فمن الريف خرج الجنود والضباط الملتحقون في الجيوش العربية، أو حركات مناهضة الاستعمار الأجنبي، وكانت القرى تمتد الثوار والثورات بوقود من أبنائها، الذين ضحوا في سنوات الحرب، وشيدوا في حقبة السلام. فيمكن القول إن الرواية عبرت عن مظاهر القلق والحيرة واضطراب البوصلة التي أصيبت بها المجتمعات العربية، في العصر الحديث، يستوي في ذلك الريف والمدينة.

فالقصة هو سبيلنا الذي نعقل به الأشياء في الحياة، التي لا تتبع المنطق العلمي بقدر ما تتبع منطق القصة؛ فالمنطق السردى يهتم بإدراك الكيفية التي يفرضي بها شيء إلى شيء آخر، والكيفية التي يمكن أن يحدث بها شيء من الأشياء ويزداد الأمر تأكيداً بأن الروائيين غير معنيين بتقديم تفسيرات علمية للأحداث القصصية (عصفور، 1999)، فالرواية أساسها الخيال، وإن استندت إلى الواقع، والخيال يعني التحرر من هيمنة المنطقية العقلانية والسببية، إلى التعمق في جوانب النفس الإنسانية، وعلاقتها الاجتماعية، وأفكارها ومشاعرها، وما تحمله من إرث فكري قد يكون به من الخرافات والقناعات غير المنطقية، في عقلية متعلمة تعليماً حديثاً.

وفي جميع الأحوال، فإن تعبير الرواية عن الحياة في الريف، بكل ما فيها من شخصيات وعلاقات وقصص، إنما هو جزء أساسي من حياة الشعب، الذي يعيش في الريف والمدن، بل إننا نجد روائيين يلجأون إلى التعبير عن الريف، وإن قضوا أكتريه أعمارهم في المدينة، لأن المعنى الذي تمنحه الرواية لفضاء الريف هو التحرر من نمطية العيش في المدينة، كما هو تحرر من قيود الجسد والمجتمع، ولأنه فضاء مسترجع من الذاكرة، وبراءة السني الأولى (التازي، 2017)، خاصة لمن كان مقيماً في الريف وملتصقاً بأرضه، وظل به، ولم يرحل إلى المدينة، أو رحل إلى المدينة ولا يزال يحن إلى الريف، حيث البساطة والجمال ودفء التواصل الاجتماعي.

ولعل المفارقة في هذا الشأن، أن الروائي لديه - غالباً - واقعا يعيش فيه، ولا يغادره إلا قليلاً، وهو يرتبط بنشأته وسنوات تكوينه الأولى، بما يمكن أن نسميه الحقبة الحميمية في حياته، بجانب أيضاً التجارب والشخصيات التي عاشها عن قرب، وتفاعل معها، وأثرت فيه. فنجد مثلاً أن كثيراً من الروائيين تكاد تكون رواياتهم مقتصرة على الريف، مثل محمد عبد الحليم عبد الله، فالريف هو العالم الأثير عنده، يصوغ منه موضوعاته، ويحمله إيديولوجيته، ويجعل من شخصياته حاملة لأفكاره، ورموزاً لمعان يريد توصيلها للقارئ. والأمر كذلك في المدينة، فعالم نجيب محفوظ يقتصر تماماً على القاهرة المدينة والمكان والإنسان والقضايا، لأنه ابن للقاهرة القديمة، بكل عبقها وزخمها والصراعات التي تمت على ترابها. وهناك فئة كتبت عن الريف والمدينة، وفق الخبرات والتجارب التي مرت بهم، فعادة ما يكتب الروائي عن الخبرة التي عاشها، وتفاعل معها، وعرف خصائصها وتفصيلاتها، وعاش شخصياتها عن قرب. بل إن بعضهم كان يواصل متابعة التطورات في الريف والمدينة، غير مقتصر على حقبة زمنية عايشها في طفولته وشبابه، بل هو راصد متابع مسجل، بما يدفعنا إلى قراءة مسيرة الروائي وإبداعه، في ضوء تتابع سنوات عمره.

المدينة العربية: التحولات والتشابكات:

تختلف المدينة عن القرية، بحكم احتضانها تركيباً اجتماعياً غير متجانس، حيث يعمل غالبية سكانها في أنشطة مختلفة، غالبيتها تجارية وصناعية، وأيضاً في مؤسسات الحكومة والشركات. يتنوع التركيب الاجتماعي للمدينة، فهناك عائلات متجذرة في المدينة، وهناك القادمون عليها للإقامة والعمل، سواء بشكل وظيفي أو دائم، وهو ما يجعل كون المدينة أكثر انفتاحاً، أما القرية فتتميل للانغلاق الاجتماعي، نظراً للطبيعة العشائرية الغالبة عليها، وضيق مساحتها، وقلة سكانها.

وهذا لا يمنع أن تنتهي أطراف المدينة بقرى وأراض زراعية، خاصة في المدن التي نشأت بحكم النمو العمراني في وسط المناطق الزراعية، كما هو الحال في مصر والسودان والعراق والشام والمغرب، على العكس من المدن التي تأسست حديثاً، وابتعدت عن الزحام التقليدي، وتم بناؤها في الصحراء، لتكوين مجتمعات جديدة، مدنية الطابع، على غرار التخطيط الحضري للمدن في العالم، كما هو الحال في دول الخليج العربي، وفي غيرها من أقطار العروبة، ضمن خطط التوسع العمراني، حتى باتت كثير من المدن العربية الحديثة، شبيهة بمبيلاتها في أمريكا وأوروبا والشرق الأقصى: بنايات شاهقة، شوارع واسعة، طرق سريعة، مطارات متعددة، كثافة سكانية عالية، وأخلاق شتى من القاطنين: متعددي الأصول والجنسيات، مع تباينات في الهوية والسلوكيات، بحكم التعددية الثقافية لسكانها.

فالمشهد العمراني الحالي في العالم العربي: مدن قديمة، تم وضع مخططات حديثة لأحياء جديدة فيها، مع بقاء الأحياء القديمة وتطورها، بأزقتها وبيوتها الصغيرة، كما هو الحال في العواصم العربية التقليدية: القاهرة، دمشق، بغداد، الرباط، بيروت، وأيضاً في المدن الكبرى التي تشكل عواصم للمحافظات. وأفتتحت في غالبية المدن الجامعات، بكل الزخم الفكري الذي تشكله الجامعة في حياة المدينة.

لقد وثقت الرواية العربية التجربة الإنسانية وخصوصية المكان، كما نهبت إلى حالات تغيره أو تدهوره أو اندثاره في أحيان أخرى، وذلك في على الصعيد الإقليمي والقطري، وأيضاً في داخل القطر الواحد، مما أوجد نتاجاً روائياً شديداً التنوع، وشديد الثراء، ويعبر عن حالة الخصوبة والدينامية المجتمعية التي حدثت في العصر الحديث.

وبعيداً عن ثنائية الريف والمدينة، فإن المدن العربية على اختلاف مواقعها، وعدد سكانها، وطبيعة تكوينها، وتنوع مواضعها الجغرافية؛ أمدت الروائي العربي بأفكار وأحداث وشخصيات لا آخر لها، ففاضت الروايات العربية منذ النشأة وإلى يومنا بكثير من السرديات، متنوعة الأشكال والمستويات والاتجاهات والأفكار، تصف واقع المدن العربية، وترصد التغيرات الهائلة التي طرأت عليها، وتوازي في طرحها ما بين النمو الديموغرافي، والتبدلات الاجتماعية، والتباينات الثقافية، وترصد أيضاً النمو العمراني للمدن، وانتقال العائلات المدنية الأصلية من الأحياء القديمة إلى الأحياء الجديدة، وما أصاب هذه العائلات من تبدلات، وتفاعلها مع قضايا الوطن. وهو ما يفتح المجال لقراءة المدينة العربية في منظور عمري، بحثاً عن التفاعل بين العمران والإنسان، فطبيعة المدينة العمرانية: الشوارع والأحياء والأزقة والبيوت والميادين وطبيعة المهن التي يشتغل فيها أهلها، تختلف وتؤثر على نوعية الشخصيات وسلوكها وطريقة تفكيرها، وبعبارة أوجز: فإن المكان في المدينة ينعكس على الإنسان، مثلما أن الإنسان يساهم في صنع المكان والحدث.

وفي الروايات العربية، تنعكس شخصية المدينة على البنية السردية، وقد شكلت عنصراً هاماً في البناء الروائي؛ فقد وظّف الروائيون العرب أنماط العمارة، وحققوا أهدافاً فنية وسردية جوهرية في رواياتهم، بل إن الأساليب السردية، ميزت في أوصافها بين الطبيعة العمرانية في المدن العربية، واستطاعت أن تعبر عن الثقافات العربية المحلية في اختلافاتها بين المدن. فقد اختلفت حارات نجيب محفوظ في وصف القاهرة القديمة، عن ديوانيات وأحواش عبده خال في مدن الخليج، وعن أبراج هاني النعشبندي

وناطحات سحابه في مدينة دبي، وعن بيوت القرية الطينية في سرد الطيب الصالح، أو تطوان البيضاء ومراكش الحمراء في روايات المغاربة أمثال محمد شكري ومحمد زفازف وسالم بن حميش (عبد الرؤوف، 2013).

فلا يمكن قراءة روايات نجيب محفوظ دون النظر إلى تاريخ القاهرة العمراني، بل ودراسة هذا التاريخ، وما تميزت به القاهرة في بيوتها وحواريها، كي نفهم الدقائق والتفصيلات التي ذخرت بها روايات محفوظ، وكانت خير معين في التسجيل الوصفي لعلاقة الإنسان بالعمارة في القاهرة القديمة. لقد عشنا في ثلاثيته مع البيت القاهري القديم؛ بساحته الواسعة، ونوافذه ذات المشربيات، وأسطحه التي بها غرف الغسيل وعشش الدجاج، كذلك الفرن البلدي، والعيش الساخن، وعمارة البيت الداخلية، فغرف النوم في الأدوار العليا، بينما المجلس العائلي في المدخل. وتصميم البيت نفسه، نابع من الروح الإسلامية، التي تمنع كشف حرمة البيت لدى المارة في الشارع، أو الزائرين، بدءاً من المطرقة على الباب الخشبي الكبير، مروراً بالدهليز في المدخل. بينما تعطي أهل البيت من النساء والبنات كامل الحرية في الحركة صعوداً ونزولاً، دون أن يتلصص عليهن أحد، مع الأخذ في الحسبان طبيعة المجتمع القاهري وقتئذ، من خلال النظام الأبوي، الذي يضع الأب في منزلة سامقة، والكل خاضع له، ويظهر الأم طيبة مطيعة، مدبرة لشؤون بيتها، وراعية لأولادها.

كما رصدنا في عالم نجيب محفوظ التطور العمراني الذي حدث في القاهرة، من خلال انتقال أبناء عائلة السيد أحمد عبد الجواد من حي بين القصرين الشعبي، إلى حي قصر الشوق، ثم مع الأحفاد في حي السكرية، ورأينا وصفاً دقيقاً لبيوت الأغنياء والموسرين، وطبيعة النظام الاجتماعي لديهم، كل هذا بجانب الأحداث المتوالية للعائلة، وأيضاً تفاعل أبناء العائلة مع قضايا الوطن، ومع التغيرات السياسية والاجتماعية التي حدثت في مصر، وأبرز الاتجاهات الفكرية التي سادت.

وسنجد أن الروايات العربية عبرت عن السلطة الأبوية التقليدية، التي رأيناها في شخصية سي السيد في المنزل، وتعاودها الطاعة العمياء لأهل الحكم والسلطان. تلك السلطة التي تلاشت بشكل كبير الآن، مع المجتمع الجماهيري، حيث ظهرت الأسر الصغيرة، وصار الفرد في المدينة الحديثة، مجرد ذرات وسط ملايين الناس، يتم التعرف عليه من خلال مؤهلاته التي يتقدم بها للوظائف أو تكون في سيرته الذاتية المهنية، بجانب بقية اللصقات الخارجية المتعلقة بهوية الفرد، فتعاظمت الفردانية (هاو، 2013).

ومن هنا، يمكن القول إن الرواية تتشابه في بنيتها السردية مع العمارة التي تعبر عنها، فالمكان هو مسرح الأحداث، وهو بمثابة المنصة أو خشبة المسرح التي تقف عليها الشخصيات، وتتفاعل مع بيوتها في داخلها وخارجها، فإحدى دعائم الرواية هي قيمة المكان وقدرته على إيجاد ساحة التفاعل بين الإنسان والحدث. فالمدينة القديمة كانت البيوت تجمع العائلة الكبيرة: الجد، والأبناء والأحفاد، أما المدينة الحديثة فهي مصممة على الشقق السكنية، حيث الأسرة الصغيرة، محدودة العدد، أو العيش بلا أسرة، أو الأمهات بلا أزواج، أو الرجل وصديقه كما هو في الغرب. وقد عبرت الرواية العربية عن المدينة القديمة من خلال العائلة الكبيرة في الثلاثية، وأيضاً في رواية "في قافلة الزمان" لعبد الحميد جودة السحار (1913-1974)، وهي مسيرة حياة أسرة مصرية، تعيش في منزل واحد، وفيها الجد وأولاده وأحفاده.

هذا، ومن المهم ألا ننظر إلى المدينة بوصفها مكاناً مادياً جامداً، بل هي تأخذ في الرواية بعدين: بعد حقيقي واقعي، من خلال ما هو كائن بالفعل، وأثره في الشخصيات وأثر الشخصيات فيه. وبعد خيالي من خلال المشاعر والإحساسات والخيالات التي تكتنّها الشخصيات للمكان، وارتباط تفاصيل المكان بوجدانهم (عبد الرؤوف، 2013).

وهو ما ينعكس على وعي الروائي، فهناك روائيون يكتفون بالكتابة البصرية، التي لا تتخطى الوصف المادي للمكان: الأثاث، البيت، الشارع، وهناك من يغوص في الشخصيات وأثر الشخصيات، ويعرض تفاعلها مع المكان، وكيف أن كل جزء من المكان يعيش في أعماق الشخصيات، على هيئة ذكرى، وهذا ما يميز أعمال نجيب محفوظ، فالقاهرة ليست مجرد وصفاً مكانياً يصوغه في رواياته، إنها

شخصيات عاشت في أمكنة، وكانت شاهدة على أحداث وقعت فيها، وأثرت في نفوسها، ولم يندثر المكان من نفوسهم، بل ظل يحيا فيهم، حتى وهم ينتقلون من حي إلى حي، مع مرور السنين.

وهناك روايات عربية، قدمت المدينة على أنها نموذج للعيش الكريم، والخدمات المتوفرة، فظهر المكان كأنه عالم مثالي، البيوت فخمة، والشوارع لامعة، والأسر ميسورة، والأبناء والبنات في أفضل المدارس، وتكمن المشكلة في صراعات النفوس، والعائلات، وقصص الحب، وأزمة الفرد. وخير نموذج على ذلك رواية "السراب" لنجيب محفوظ، فالبطل يعيش في أسرة ميسورة، الأم مطلقة منذ سنوات طويلة بعدما قضت أسبوعين فقط في منزل زوجها الذي عاد إلى السكر والعريضة، ولم يستطع التوبة كما وعداها، فعاشت الأم والابن الذي ولد بعد ذلك مع الجد المتقاعد عن رتبة كبيرة في الجيش. وتبدو القاهرة فيها من خلال حي المنيل الراقي، حيث تربى الطفل في كنف الجد الذي راح يدلعه، والأم التي تعلقت به بشدة، ورفضت الزواج من أجله، فنشأ الولد مدللاً، عنيدا، ثم تتطور الأحداث لعلاج عقدة أوديب، حيث الولد عشق أمه وجعلها، واختار فتاة تشبه أمه، فعيجز عن القيام بمهام الزوجية (محفوظ، 1983).

سمات المدينة العربية الحديثة واقعيًا وروائيًا:

إن المدينة العربية الحديثة لها سمات، تخالف ما عرفناه عن المدينة العربية التقليدية والقديمة، وما فيها من بنية اجتماعية تراتبية وعائلات أرستقراطية، حيث أصاب المدينة الحديثة تبدلات كثيرة، وفقدت بشكل كبير التجانس القديم الذي كانت عليه في القرن التاسع عشر، وحتى منتصف القرن العشرين تقريباً، واشتدت الهجرة إليها، وأصبحت تمتاز بثلاث سمات (صالح، صلاح، 2014): أولها: التنوع والاختلاف، الذي قد يبلغ حداً كبيراً من العداء والتناحر، نظراً لطبيعة العيش في المدينة، فجدور الناس الاجتماعية مختلفة، والشعور بالفردية يتعاظم، ويضمّر في المقابل الشعور بالولاء الجمعي لعشيرة أو قبيلة، وأقصى ما يستشعره الفرد المدني انتماءه إلى عائلته: الأعمام والأخوال، ثم الانتماء إلى أسرته الصغيرة: زوجته وأولاده. فمن الطبيعي أن تتزايد الفردانية، فعندما يسير المرء في شوارع المدينة، لا يعرفه أحد من المارين، ولا يتعرف هو عليهم، بعكس إحساسه إذا كان يعيش في القرية، وينتمي إلى عائلة فيها، فأهل القرية يعرفون بعضهم البعض، وتتعاظم الحميمية بينهم، لدرجة أن الخصوصية أحياناً تتلاشى، ويصبح ما هو خاص جزءاً من التدخل اليومي للأقربين والجيران.

ثانيها: أن المدن العربية، وبحكم وجود وافدين إليها من بقاع وأرياف مختلفة، يبحثون عن فرص عمل، وتحسين مدخلهم المادي، مما أدى إلى ظاهرة الفقر، التي تبدو شديدة الفجاجة، بالقياس إلى العمارات العالية، والفيلات الأنيقة، والسيارات الفارهة، وأدى إلى ضغائن متبادلة، فالفقراء حاقدون على هؤلاء الأغنياء المختالين بسياراتهم، وملابسهم، وتمتعهم بالوظائف الجيدة، بينما يعيش الفقراء على الهامش، وأقصى ما يعملون فيه هو المهن الحرفية والمصانع المرخصة أو غير المرخصة، وأيضاً الخدمات المختلفة: النظافة، المطاعم، وسائل النقل العامة والخاصة.

ثالثها: تميّع الرقابة الاجتماعية، فالمدينة في اتساعها وتكوينها الاجتماعي؛ تعطي حريات نسبية، تساعد على تحرر/ تسبب أخلاقي، لا يمكن أن نجده في القرية، بحكم صغر مساحتها، وصلة الرحم بين أهلها. فالفرد لا يبالي بنظرات الناس إزاء ما يفعله، لأنه منخرط في كتلة بشرية مدنية، تشمل أخطاها من البشر.

وأدى هذا إلى نشوء ما يسمى بالأحياء العشوائية التي تخالف في بنيتها العمرانية الأحياء القديمة في المدينة، فالعشوائيات تحوي مباني أنشئت على عجل، لا تعرف نظاماً في شوارعها، ولا أشكالها، ولا حتى في مكونات بنائها، فمنها ما بُني بالطوب اللبن، ومنها بالأسمنت والحراسنة المسلحة، وهناك مدن الصفيح. وعليها أن نتخيل أية نوعية من البشر سيعيشون فيها، وأي سلوكيات ينتهجونها.

وقد أنتج هذا الواقع ما يسمى الواقعية القدرة، التي تُعرّف بأنها: فن للقص على نطاق مختلف، مكرس للتفاصيل المحلية، والمشاعر العاطفية، والقلقل الصغيرة في اللغة والالقاء، ومن المناسب تماما أن الشكل الأولي لفن القص يقدم قصصا غريبة، بعيدة عن التجميل، إنها تراجيديات سردية، عن هؤلاء الذين يعيشون على هامش الحياة في المدن، ويعملون في المهن الوضيعة، وقد جاءت هذه السرديات على شكل سلاسل متتابعة من الكتابات الغاضبة، التي تتخذ من القصة القصيرة أساسا شكلا للإبداع، وإن لم يحل ذلك دون الامتداد إلى الرواية، بل والشعر، والتي تعبر عن الاحتجاج على الحيات الكبيرة وانكسار الأحلام، وتآكل الإيديولوجيات، وسيطرة ليل طويل من اللامعني واللاجدوى والسقوط الانساني في نزعة استهلاكية تستمرى ذاتها، ولا تضر إلا بنفسها. فكان من الطبيعي لكتابات الواقعية القدرة أن تتأمل الانسان والمكان من حوله والانتقام المطلق لهوية هذا المكان في صورة الرحيل الدائم، ومن هنا فإن الطريق وقصص التشرد والمقاهي والحانات والنزل على جانبي طرق تمتد من اللا مكان إلى اللاموضع، ولا تفضي إلى شيء، أو هدف، أو مكان أو غاية تلعب دورا ليس بالهين في كل كتابات الواقعية القدرة (حسين، 1997).

إن هذا التيار يمثل الوجه الآخر/ الخفي/ المظلم في الواقعية، التي انصبت في جزء كبير منها على وصف حياة الأسر المستورة (الفقيرة) والمتوسطة والأرستقراطية، وكلها ضمن النسيج الاجتماعي في المدينة، بل وتعيش متجاوزة في أحياء واحدة. والأدب الذي تنتجه هذه الفئات يراعي دائما القيم والتقاليد، ولا ينظر كثيرا إلى مشاكل المهمشين، من الخدم والبسطاء والمعدمين، ولذا ينعته على الودي بأنه الأدب الرفيع، ويعرفه بأنه الأدب الذي يترفع أدباؤه عن مستوى الشعب، ولا يحفل كثيرا بالفئات والشرائح الدنيا من الشعب، فالأدباء يتوجهون بأدبهم إلى الفئات الموسرة، من التجار والأغنياء وملوك الأراضي وأصحاب الوظائف والمناصب العالية. ويحتقرون في المقابل الصعاليك والمساكين من أبناء الشعب، ويعتبرهم مستحقين للحالة المزرية التي وقعوا فيها. بل إن الأديب -كما يقول الودي- يشمخ بأنفه وهو ينظر إلى سواد الناس، كما ينظر إلى الحيوانات، ويجتمع مع أمثاله ليبيدي تدمره من انحطاط الناس، وروائحهم الكريهة (الودي، 1994). وهو يشابه أيضا الفن المحاط بمهالة، شبه قدسية، حيث يُنظر إلى العالم من حولنا بنظرة كلها احترام وتبجيل، ويقابله الفن الديمقراطي، المتاح لعموم الجمهور، وفيه مساحة أكبر من التحرر الإنساني نحو جميع الشرائح (هاو، 2015).

ونرى أن منظور الودي فيه تعميم، أكثر منه تخصيص، فلا يمكن أن نصم كل أدباء العربية وشعرائها قديما وحديثا بأنهم أدباء مترفعون عن الشعب، وينسى ظاهرة الشعراء الصعاليك المتمردون في العصر الجاهلي، وأيضا الأدباء الشعبيين البسطاء، الذي ملأوا التاريخ العربي، بإبداعاتهم العامية والفصيحة، ومنهم من صاغ السير الشعبية، والحكايات، وكلها تعبر عن الفقراء والبسطاء. ونحن لا ننفي وجود هذه الفئة المترفعة، فهي كانت ولا زالت، فيما يسمى أدباء الملوك والسلاطين قديما، وكتاب السلطة ومثقفيها حديثا، ولكن لا يمكن أن نضع الحابل في النابل، ونصدر حكما إجماليا دون تفصيل. ولكن نتفق معه في إدانة الكتابة المزخرفة، ذات الإكليسيهات، والتي لا تحتم بالعالم والفيلسوف والمفكر والشاعر والأمير، ولا تنظر إلى الحمال والبقال والزنجي والنبطي، أو التي تزين الأسلوب بالسجع والتشبيهات، على معنى مكرر، سطحي، لا جديد فيه، فيما يسميه البعض أدب الفقاقيع، الذي لا يتغلغل في أعماق المجتمع، بل يكتفي بظاهره (الودي، 1994).

فأدب الواقعية القدرة أو السوداء، وما شابهه؛ له جذوره في الفكر النقدي الحديث، مع اختلاف منطلقات الناقد، ولكن حتما لابد من وجود أدب يعبر عن مختلف شرائح المجتمع، مهما تدنى مستواهم الاجتماعي، وانحدرت ثقافتهم وسلوكياتهم. فالأدب ليس للتسلية، وإنما للكشف، والتنوير، والوعي، والفضح، وتبسيط الضوء.

في المدن الحديثة، هناك تجمعات، وليست أسرا ولا عائلات، إنهم أطفال الشوارع، والمشردون، والخدم، والعمالة الوافدة، وباعة الأرصفة، الذين يعيشون في أوضاع مزرية، وتسود بينهم أخلاق الغاب، حيث القوي له السطوة والغلبة، وغالبا ما يكون زعيما

لعصابة، أو مروجاً للمخدرات، أو قواداً في بيوت الدعارة السرية، إنها أوضاع شديدة القسوة، خاصة أنها اتسعت في العقود الأخيرة، مع زيادة الهجرة من الريف إلى المدن، ووجود أجيال من أبناء القادمين من الريف، عاشت في فقر، في أكواخ وبيوت الصفيح والأخشاب، أو في البيوت المبنية على عجل، وغالباً ما تكون في الأراضي الزراعية المحيطة بالمدينة، والتي تأكلت سريعاً بفعل التمدد العمراني: العشوائي والمنظم، وصارت المدينة العربية عبارة عن أحياء راقية، تقع في وسط المدينة غالباً، مخططة حسب التخطيط الغربي الحديث، أو تقع في التوسعات الجديدة التي تجربها الدولة أو الشركات الخاصة بشكل مخطط، وفي المقابل، هناك العشوائيات، التي بدأت أكواخها، وتحولت إلى حوار وأزقة وبيوت، بلا نظام ولا جمال.

وقد بدأت موجة الواقعية القدرة تتسرب إلى الروايات العربية، فظهرت روايات كثيرة تتناول العشوائيات، والعمالة السائبة، ومظاهر العيش على أطراف المدن، فيما يسمى بأدب المهمشين، بكل ما حمله من ظواهر اجتماعية وثقافية، فلم نعد نرى الشوارع النظيفة، والبنائات الكبيرة، والشفق الواسعة، وإنما صرنا نقرأ عن بيوت خراسانية بنيت على عجل، وبدون تصميم معماري، بناها القادمون من الريف، فجاءت الشوارع عبارة عن أزقة شديدة الضيق، لا تتسع لمرور سيارة، فضلاً عن افتقادها الخصوصية، فالجيران يسمعون بعضهم، والعيون تتلصص على الشفق، وتراقب حركة النساء والفتيات. ناهيك عن انتشار الجرائم، والتعاطي، والمشكلات العائلية، والفقر المدقع. وأصبحت هذه العشوائيات هي محور البؤر السردية في الروايات، بينما تراجعت المدينة الجميلة، وعمارتها لتكون في الهامش السردى، وهذا طبيعي، فعين السارد تكشف واقع أليم، تعانيه فئات فقيرة من الشعب، بحثت عن الحياة الكريمة، فوجدت نفسها تعيش على هامشها، فهناك من يحتكر الثروة، والوظائف، والخدمات.

وفي واقعية القاع والمهمشين، تظهر أزمة الذات مع المجتمع، فالشخصيات غالباً ما تكون متأزمة، تعاني ازدياد المجتمع لها، والعلاقات تنبني على التصادم والاستلاب، والبشر غارقون في الحياة المأزومة، فللمجتمع المهمش صراعاته وقوانينه الخاصة (صالح، هويدا، 2015)، وهي غالباً قوانين نابعة من البيئة التي جاء منها المهمشون، فالقادمون من الأرياف يحتكمون دائماً إلى عرف الريف في حل مشكلاتهم، بل وقد يسافرون إلى قراهم، للقاء كبير العائلة للاحتكام إليه. ونفس الأمر مع القادمين من البادية أو حتى مع الجنسيات الوافدة في المدن الخليجية، فكل هؤلاء يلوذون بثقافتهم، ويعيشون في المدن ويعملون في حرفها، ولكنهم متمسكون بمجذورهم.

وقد تم تأويل المدينة في الرواية العربية تأويلات عديدة، فهناك "المدينة المتهمة" حيث تصبح المدينة مدانة من قبل القاطنين فيها، سواء من الوافدين إليها من أبناء الريف، الذين لم يجدوا فرص عمل مناسبة لهم، ووجدوا صداً وصدوداً من أهل المدينة، فنظروا إليها باحتمام وإدانة، في الوقت الذي نظر أهل المدينة الأصليون إلى الدخلاء على مدينتهم، والذين أساءوا إلى مرافقها وخدماتها؛ نظرة احتقار، ونعتوهم بأنهم رعا. وتنهض دمشق وبيروت كأمثلة على ذلك، فالرواية غادة السمان في "الرواية المستحيلة" تشير إلى السيدات الدمشقيات لابسات السواد، وهن يدرجن على الأرصفة، وتطاردهن ممحاة كبيرة. ويصف حسن صقر، أوضاع الرجال في الأحياء العشوائية المحيطة بالمدينة، حيث ينتظرون حلول المساء، حتى يقفزوا إلى النساء، ويقومون بعمليات مضاجعة ناجحة، بعد ذلك، يأتي الأولاد ثم تطلقهم الحرارة في الشوارع ويستفيقون بحثاً عن العدالة التي يعد تحقيقها أمراً في غاية الصعوبة. ويتبع الروائي السوري ياسين عبد اللطيف نحو بلدته تل أبيض باتجاه أن تتحول إلى مدينة، ويصفها بأنها "خلطة ربانية من العرب والكرد والأرمن والشراسة والتركمان ويتحدث بتفصيل أكبر في الرواية نفسها عن جسر (غت) في مدينة الرقة: "بين قطعان الغنم المتلاحقة، المتزاحمة، تنتشر الرعيان والنساء اللاتي يحملن طناجر اللبن الخائر على رؤوسهن بحمة عالية. وفي الزمن الموحش" لحيدر حيدر، لا تحتل الحشود البشرية داخل دمشق أنساقاً وصفية طويلة بل تأتي الإشارات إليها على شكل ومضات متناثرة بين ثايا الرواية: "مخمورون وعشاق، مقامرون وحزاني" ودمشق في نفس الرواية: "مدينة الملعونين، مدينة الأنبياء

الذين ماتوا جوعاً وعطشاً في مغارات قاسيون وما كُنُوا". وهي أيضاً: "مدينة العظماء والسكرى والمخدولين والشهداء والتجار(صالح، صلاح، 2014). تلك هي المدينة، كما تم تصويرها روائياً، هي متهمّة من جميع الأطراف، الوافدون إليها، وساكنو العشوائيات، وأهلها الأصليون، الكل يلعنها، والكل يجبها، ولا أحد راغب في تركها. هي مدينة تجمع السكرى، والخدمات، والتجار، وأهل السياسة والفن. هي تجمع كل شيء، حتى القرى التي بصدد تحولها إلى مدينة، فإن من علامات تمدنها أن تكون مقصداً لوافدين كثيرين. وكأن التنوع السكاني، وهذا الخليط العجيب علامة على التمدن، وكأن الأطفال الفقراء الذين يملأون الشوارع، بعدما تلفظهم أمهاتهم وبيوتهم هم علامة أيضاً على ساكني العشوائيات.

وتصبح عاصمة عظيمة مثل بيروت عنواناً للصراعات السياسية والاجتماعية، ونقرأ في نصوص روائية عديدة، لروائيين من فلسطين ولبنان وسورية ومصر، كيف أن بيروت التي أنتجت الحرب، بحكم التعقيدات السياسية والطائفية فيها، قد غيرتها الحرب، وصارت مدينة أخرى أنتجت الحرب، حتى لو كان الناتج على غير الصورة التي كانت تبتغيها القوى الفاعلة في الحرب. بل تعنى بسرد بيروت المدينة خلال الحرب وما بعدها، وخصوصاً عبر مستوياتها العمرانية والاجتماعية. ومن اللافت أن النصوص التي سردت بيروت سردت الموت، وأخرج بعضها الموت بألوان مغايرة للونه العميق العصي على الاكتناه والتحديد. في بيروت هي المدينة الثقافية، والحزبية، والمصرفية، والطائفية، وحياة العنف والقتال، وحياة أوكار تجار المخدرات، ومسوقي البغاء، ودكاكين السياسة، والسماسة، والهاربين من قمع سلطات بلدانهم، والخالدين بالحرية، والمنفيين، والمطاردين ومطارديهم، وصناع قرارات الموت الجماعي. ونقرأ كل ذلك في أعمال: إلياس خوري، وحسن داود، ورشيد الضعيف، ورينيه حايك، وريبع جابر، وعلوية صبح، وهدي بركات، وحليم بركات، وكذلك أعمال غير لبنانية سردت بيروت خلال الفترة نفسها، كما في نصوص صنع الله إبراهيم، وياسين رفاعية، وأحمد يوسف داود، وإسماعيل فهد إسماعيل، وسليم بركات(صالح، صلاح، 2014).

فبيروت ليست عاصمة عادية، لقد كانت محطة وعلامة فارقة في التاريخ العربي الحديث، وشاهدة على صراعات سياسية، وفكرية، وطائفية، بجانب المهجرات المتعددة التي شهدتها، سواء من العرب الذين وفدوا للعمل بها والإقامة، لأنها كانت ميداناً للصحافة والنشر والفنون والحريات، أو من الفلسطينيين الذين تقاطروا عليها بعد النكبة الكبرى، وأحاطوا بها في مخيماتهم، التي أضحت أحزمة للفقر حول بيروت الجميلة، ثم صارت المخيمات أحياء عشوائية، متخمة بالزحام البشري، ووقوداً لصراعات الحركات الفلسطينية، وتقاطعات أجنداتها الخارجية والداخلية. فالروايات التي سردت أحداث بيروت أيام السلم والفنون، والنزاعات والحروب، كانت وثائق لتأريخ بيروت روائياً، وفضح المكسوت عنه من حكايات ومأس، واستعادة لذكريات جميلة، وأخرى دامية، خزنتها النفوس، وكان لابد من تسيلها على الورق.

الواقعية والتهميش في الرواية العربية:

إن واقع المهمشين لا يقتصر على واقعية القاع على المهمشين في المدن، بل امتدت إلى الفئات المهمشة من كافة الشرائح، ففي رواية الكاتبة المصرية سلوى بكر(1949 -) "العربة الذهبية تصعد إلى السماء"، حيث اختارت شخصيات نسائية، يعانين التهميش في عائلاتهم، فأحداث الرواية تدور في سجن النساء، إبان فترة الاعتقال التي عايشتها المؤلفة، حيث نعيش فيها شخصية الفتاة عزيزة الإسكندرانية، التي تحيا بين أسوار عديدة: أسوار السجن المادي الذي دخلته وهي لم تزل في مرحلة شبابه، نتيجة اختلافها وما اعتنقته من أفكار، وأسوار هواجسها، وما تحمله من أرق وقلق على حياتها، في بيتهم الكبير، بعد وفاة أمها(بكر، 2001)، وشخصية عائشة التي لا تملك إلا استرجاع ذكرياتها حلوها ومرها، ذكريات البيت ذكريات معجبيها من الشباب أو من أحببت، وكيف أنها قررت قتل زوج الأم، لأنه وقف أمام تزويجها، وعمل على التحرش فيها، حتى سالت دماؤه على أيديها(بكر، 2001). فكل نزيلات السجن، كن يحملن بعربة ذهبية تصعد بمن إلى السماء، وتنفذ بمن من حديد النوافذ،

والجدران الصلدة. بنية الرواية كانت فريدة، أساسها أن كل شخصية تتحدث عن نفسها، فوجدنا كل فصل مروي على لسان بطلته، فالسجن يجمعهم بالفعل، ولكن كل واحدة تعيش في عالمها الخاص، لا تستطيع الفكك منه، فالحاضر مؤلم، وليس أمامها إلا الانفلات إلى الماضي، بكل ما فيه آلام وأحلام وأفراح وأتراح. فالرواية تناقش واقعية السجن، وتلك الشخصيات التي عاشت في بيوت المدينة الأنيقة أو المتوسطة أو الفقيرة، وفجأة وجدت نفسها نزيلة في السجن، لتعيش من هامش إلى هامش أسود، تعرف أنها ستمضي ما تبقى من حياتها فيه، بلا أمل ولا مستقبل، وهكذا نقرأ المدينة والواقع كله في منظور نزيلات السجن.

ويمكن أن نقرأ عددا من الروايات في هذه الدائرة، فهناك رواية "فوق الحياة قليلا" (الوكيل، 2010) للروائي المصري سيد الوكيل (1953-)، وتتحدث عن شاعر مهمش اجتماعيا، ولا يجد فرصته لتحقيق ذاته الإبداعية، في خضم مدينة كبيرة مثل القاهرة، ويعيش مأزوما يعاني قلة الدخل، مع متطلبات أسرته الكثيرة (الوكيل، 2010)، ويتدفق السرد، يسترجع من خلاله علاقته بزوجته التي كتب فيها أشعارا كثيرا، تغنى بجمالها، وأسمعها همومه، وحكى لها عن قراءاته. وتتناول الرواية الكثير من مظاهر انحدار الحياة الثقافية في القاهرة، وتحول الأدباء الذين كتبوا في الحداثة إلى شخصيات جالسة على المقاهي، ترطن بمصطلحات غامضة، وتتصارع فيما بينها (الوكيل، 2010)، لتصبح الهامشية شاملة كل مثقف حالم بالتغيير، إزاء طوفان من المادية الطاغية.

وتمثل رواية "أنا عشقت" (قنديل، 2012)، للروائي محمد المنسي قنديل، نموذجاً مختلفاً، جمع ما بين الرومانسية، وتشريح الواقع المهترئ في المدينة العربية الحديثة، موضحة أسباب انفجار الشعوب فيما يسمى الربيع العربي.

تبدأ أحداث الرواية بحبكة مشوقة، ربما يكون ظاهرها تقليدياً، بهدف جذب أنفاس القارئ، بينما الواقع أنها مجرد إطار سردي، سيكشف لنا عن عالم القاهرة المدينة المتوحشة، كما وصفها أحد القادمين إليها. لقد كادت الفتاة ورد أن تلقى حتفها، بعد فراق حبيبها حسن الرشدي وسفره إلى القاهرة ليعمل معيداً في كلية الهندسة. ولأنها غير قادرة على فراقه، فقد تجمعت مكانها، وهي تنزوي إلى القطار الذي أخذ محبوها وغادر، لتعود إلى منزل أهلها، في حالة من الموات (قنديل، 2012)، ولم يهدأ أهلها، إلا بعد أن تفوه الطبيب مؤكداً أن قلبها لا يزال ينبض. إنها حكاية شديدة البساطة، لرومانسيتها، في واقعة يمكن أن يتم حلها بكل بساطة، بأن تسافر الحبيبة وراء حبيبها، وتزوجه، ولكن السارد أثر، أن تكون هذه الواقعة سبباً لبناء أحداث الرواية عليها. فقد تحير أهل الفتاة -ومعهم الشرطة- في معالجة حالة ابنتهم، لكن علي الطالب في السنة النهائية لكلية الطب تطوع للسفر والبحث عن حسن وإحضاره إلى المحطة ليلمس ورد فتستعيد عافيتها ومعها الحياة، فما العلاج إلا برؤية الحبيب ولمسه.

يسافر علي إلى القاهرة بحثاً عن حسن الحبيب، ابن الأسطى الرشدي الذي مات في إضرابات المصنع، في ثورة العمال ضد غلاء الأسعار، نتيجة التدافع كما يقال (قنديل، 2012). وربما يكون السرد مفتعلاً بعض الشيء، ولكنه مشوق، لأنه يأخذنا في عالم عجيب، حيث يبدأ علي بحثه متوغلاً في متاهات الشوارع والفضاءات والمفاجآت، ونقرأ معه عرضاً لنماذج من الشخصيات والمواقف، كلها تكشف جوانب عن خفايا المجتمع القاهري، في أوضاعه المتدهورة القاسية المتوارية خلف الأضواء والضوضاء والزحام. إنه عالم مؤار بالدسائس والاحتيايل، زاهر بالعصابات والعنف، ويتواطى رجال الدولة مع أباطرة المال والفساد، في الظاهرة المعروفة: زواج السلطة بالمال والفساد.

وهناك عيون تراقب سلوك الطلاب، ونشاطهم السياسي، وكان هناك مخبر مسلط على حسن، ومهمته مراقبة حركاته وسكناته، وإبلاغ أمن الدولة عنه (قنديل، 2012).

تألفت الرواية من تسعة فصول، يروي عليّ منها خمسة من خلال تجربته في خضم القاهرة، ليلها ونهارها، ويسرد بقية الفصول الأربعة كل من: عزوز مَهْرَج الشوارع، وعبدالمعطي خَرِيح السجن (قنديل، 2012)، وسمية يسري الطالبة في الفرقة الرابعة بكلية الهندسة، وذكرى البرعي سيّدة الأعمال. وهناك شخصيات سردية أخرى، نسمع صوته في ردهات السرد، وتوضح لنا مآلات

حسن، وتفسر أسباب اختفائه، مما يعطي تبريرا فنيا وموضوعيا لفراقه حبيبته، وعدم قدرته على الزواج منها، فلا يزال في بداية الطريق. وهذا راتب باشا الصديق الشخصي لرئيس الدولة، وأكرم البدرى رجل الصفقات المشبوهة وقواد الباشا، وجلال عمران الأستاذ الجامعي المتيم بإغواء الطالبات والضغط عليهن حتى يستسلمن ثم يلفظهن، وتلك ثريا البغّي التي جعلت جسدها مطية لرجال العصاة وتسهر على إرضاء الباشا العجوز المتصابي، المولع بالأجساد، ولا يكاد يشبع منهن. أما حسن الرشيدى فنعلم أن أجهزة الأمن قتلت أباه وطُرد حسن من عمله في كلية الهندسة بسبب مواقفه السياسية (قنديل، 2012)، وتحريضه للطلاب على العصيان، غير مبال بتعيينه بالكلية، والذي لا يزال بالقلم الرصاص (قنديل، 2012). ودخل السجن حيث تعرّض للضغط ليصبح أداة في تنفيذ جرائم تصفية الحسابات بين عصاة أباطرة المال (قنديل، 2012).

هذه الرواية تجعل المدنية شبيهة بالغابة في شخصياتها ومعلمها وأحداثها وصراعاتها، وتمتزج فيها السياسة مع المال، والسلطة مع الثروة، ونذكر كم المأساة التي يحياها الوطن، وأن العقلية المسيطرة هي العقلية الأمنية، المتوجسة من كل نشاط سياسي، وترى أنه خطر على الوطن كله. بدت القاهرة المدينة شديدة القتامة والبؤس، وبانت أمعاؤها، وانتشر ما فيها من فضلات، وعرفنا أن القاهرة مثل كثير من العواصم العربية، صارت عملاقة في تمددها، وتعاطمت أخلاط البشر فيها.

إذا أعدنا نقاش مقولة أن الرواية تعبير عن المدينة، سنكتشف أن ما ذكرناه كان صحيحا، فرما تكون المدينة أكثر خصوبة في شخصياتها وأحداثها، بل هي مثل المنجم الذي كلما حفرت فيه أخرجت منه كنوزا، ولكنها شديدة القسوة على الإنسان، وإن عاش فيها في بحبوحة وطيب عيش، لأنها مدينة لا قلب فيها، بعكس القرية التي إن تغيرت، عما كانت عليه منذ قرن، إلا أن فيها ما تفتقده المدينة، ألا وهو تقارب النفوس، وتلاقي الأفئدة، وأن القرية فيها قلوب تتراحم، فلا تترك أطفالا يجوبون الشوارع بحثا عن لقمة العيش، ولا تلفظ من تمرّد عليها، بل يعود إليها، وينام في حضنها من جديد. فالرواية هي تعبير عن المدينة والريف وأيضاً البادية، لأنها تعبير عن الإنسان، أينما سار، وكيفما عاش، ووقتاً ولد أو مات.

الخاتمة: في خاتمة هذا البحث نصل إلى جملة من النتائج:

فيما يتصل بقضايا الإنسان كما تبدت في الروايات العربية المعنية بالريف على امتداد الوطن العربي:

أولها: إن ثنائية الريف والمدينة يمكن تأويل مسيرتها في الرواية العربية بأنها تواصل بين الريف بوصفه أصلا اقتصاديا واجتماعيا للوطن، والمدينة بوصفها مركزا للعلم والسلطة والحداثة، ثم تطورت إلى صراع بين ساكني المدن المتعاليين على الريف، وأهل الريف الراضون لتفسيخ المدينة واستعلاء أهلها، ثم إدانة الريف للمدينة، بعدما تعاملت السلطة في المدينة مع الريف على أنه منبع للتطرف والإرهاب والجمود، وأن المدينة عنوان للاستنارة والاعتدال والرقى. ونظر الريف إلى المدينة على أنها سبب لنكده، واستغلال أبنائه، وأن التنمية تتجه إلى المدن وتحمل الريف، ويصم أهل السلطة في المدينة آذانهم عن الاستماع لشكوى الفلاح ومجاهرته بمظلوميته.

ثانيها: هناك مشتركات بين المدينة (خاصة العواصم) في العالم العربي، تبدو في أن كثيرا منها تم تخطيطها وفق المنظومة المعمارية الحديثة، بكل ما تعبر عنه من ثقافة المستعمر، وأيضاً بكل ما حظيت به من نخضة واهتمام، جعلتها مقصدا لأهل الريف وحلما يداعب مخيلتهم، وهو ما يفسر ظاهرة الهجرة من الريف إلى المدينة، وتكوين أحزمة للفقر والمهمشين حول المدن، مما أضفى على المدينة ممارسات الريفيين وعاداتهم، وأنشأ في المقابل رؤية متعالية من قبل أهل المدينة، وعدائهم لمن غزا مدينتهم.

ثالثها: تجلّت المدينة في الرواية العربية في مواضيع وطروحات كثيرة، فالمدينة أشبه بالعالم الزاخر، الذي لا ينضب من الحكايات والسرديات، النابعة من التركيبة الاجتماعية الخاصة بها، فهناك الأسر الأرستقراطية، والمتوسطة والفقيرة، وهناك سكان العشوائيات، الذين يمثلون الوجه الأسود للمدينة، مما استدعى ظهور أدب الواقعية القذرة، بكل ما فيه من سرديات شديدة القتامة، لا يمكن أن يقاس فقر الريف عليها، فالريف في النهاية يحوي صلات رحم، وألفة وتعاون وإيثار، لا يعرفه سكان العشوائيات، الذين جاءوا من بقاع شتى، منهم أبناء الريف، ومنهم المشردون، ومنهم الوافدون من دول أخرى، كما هو الحال في المدن الخليجية، واللاجئين في لبنان والأردن، ومصر، وأيضاً أصحاب الهجرة غير الشرعية في بلدان المغرب العربي.

رابعها: يمكننا قراءة عالم المدينة وفق استراتيجيات تتصل بالأمكنة، فهناك روايات تقتصر على القصور، وصراعاتها، مثل أعمال ثروت أباطة، وهناك روايات عن الأحياء الشعبية، بعائلاتها التقليدية، التي تعتز بأصولها وجذورها الممتدة في المدينة، وهناك الأحياء الفقيرة والعشوائيات، الأمر الذي يدفعنا إلى النظر إلى المدينة من علٍ، بمعنى قراءة مجتمع المدينة العربية، كما تبدى في الروايات، وفق خصوصية المكان/ الأحياء/ فيها، وطبيعة البشر ومشكلاتهم.

خامسها: تظل الروايات العربية التي عبرت عن المدينة عنواناً على تطور المجتمع العربي، فدائماً يبدأ التطوير والتحديث من المدن، ومنه ينتقل إلى الريف، وإذا قرأنا تاريخ المدينة كما تبدى في المدن العربية، خلال مئة العام المنصرمة، سنكتشف حجم التغيرات والتبدلات والتحويلات: السياسية والفكرية والاجتماعية التي شهدتها الأقطار العربية. وبعبارة أخرى: إن الروايات العربية التي عبرت عن المدينة العربية- خاصة العواصم-، قدمت تأريخاً فريداً، يغذي الدراسات الاجتماعية والفكرية والسياسية، فالروائي شاهد من نوع مختلف، لأنه يكتب عما عايشه عن قرب، واحتك به، وصاغه في رواياته، وبالتالي فإن شهادته تشكل وثيقة ليست أدبية فحسب، وإنما يمكن قراءتها في ضوء علوم: السياسة، والاجتماع، والفلسفة، والنفس، والثقافة.

المصادر والمراجع

- باشلار، غاستون.(1984)، خصوصية المكان(ط2)، بيروت، لبنان، ترجمة: غالب هلسا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر.
- بكر، سلوى.(2001)، العربة الذهبية تصعد إلى السماء، الإسكندرية، منشورات مكتبة الإسكندرية.
- التازي، محمد عز الدين. (2017)، الخطاب الروائي العربي الجديد: السرد والفضاء والتناص، القاهرة، وكالة الصحافة العربية ناشرون.
- حسين، كامل يوسف.(1997) الواقعية القذرة ريتشارد فورد نموذجاً، عُمان، مجلة نزوى، يناير 1997
- <https://www.nizwa.com/>
- صالح، صلاح.(2014) المدينة الضحلة في الرواية العربية: تثريب المدينة في الرواية العربية، دمشق، الهيئة السورية العامة للكتاب.
- صالح، هويدا. (2015) الهامش الاجتماعي في الأدب: قراءة سوسيوقافية، القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع.
- عبد الرؤوف، علي. (2013)، العمارة والمدينة والرواية: نص البناء وبناء النص: تحليل العمران المصري والعربي في الإبداع الروائي المعاصر، على موقع أكاديميا <https://www.academia.edu>
- عبد الله، محمد حسن. (1989)، الريف في الرواية العربية، الكويت، سلسلة عالم المعرفة.
- عصفور، جابر. (1999)، زمن الرواية، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- العبد، مكي. (2011)، الرواية العربية: المتخيل وبنيتها الفنية، بيروت- لبنان، دار الفارابي.
- قنديل، محمد المنسي.(2012) أنا عشقت، القاهرة، دار الشروق.

- الكناني، كامل.(2006) تخطيط المدينة العربية الإسلامية: الخصوصية والحداثة، بغداد، العراق، مجلة المخطط والتنمية، مركز التخطيط الحضري والإقليمي، جامعة بغداد، العدد(15).
- محفوظ، نجيب، (1981)، السراب، القاهرة، ط3، مكتبة مصر للطباعة والنشر.
- هاو، آلن. (2015)، النظرية النقدية، ترجمة: ثائر ديب، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- الوردي، علي.(1994) أسطورة الأدب الرفيع، لندن، ط2، دار كوفان للنشر.
- الوكيل، سيد. (2010)، فوق الحياة قليلا، القاهرة، منشورات كتب عربية.

كيف نجدد الفكر؟

قراءة في مفهوم تجديد الفكر من خلال فلسفة جيل دولوز.

د. ط سعاد زربي

باحث دكتوراة - تونس

المفاهيم المفتاح

الصورة الفكر ، البدء، الصدمة ، الصرخة، الدماغ و الايمان بالعالم، المقاومة، الصداقة.

ملخص:

يعتبر تجديد الفكر المسار الأساسي من أجل نخضة الشعوب وتقدم الحضارات. أن الاشتغال اليوم على ضرورة البحث في مقومات تقدم الأمم والشعوب هو مشروع فكري، اتقي وسياسي ضروري للشعوب العربية اليوم التي تبحث عن مقومات جذرية لإرساء مجتمعات متقدمة، حرة قادرة على تحقيق استقلالها الفكري والسيادي. يساهم تطوير الفكر في تطوير مهارات الأفراد الذين بدورهم يساهم بدورهم في تطوير المجتمع وحفظ العلاقات داخل نطاق اجتماعي من السلام والأمن بوصفهما أبرز ملامح التقدم الشعوب. إن الفكر هو الدعامة الأساسية من أجل تحقيق الحرية والكرامة الإنسانية. لقد عمد الفلاسفة منذ بداية التاريخ الفلسفي إلى تعريف الإنسان بوصفه كائن عاقل *homo sapiens* أي كائن يفكر " الإنسان وكل كائن عاقل بوجه عام يوجد كهدف في ذاته لا كمجرد وسيلة يمكن لهذه الإرادة أو تلك أن تستخدمه على هواها فهو في كل أفعاله سواء كانت هذه الأفعال متعلقة به هو نفسه أو بغيره من الكائنات العاقلة الأخرى ينبغي أن ينظر إليه في الوقت نفسه على أنه غاية في ذاته" أي ذات عاقلة، مفكرة وحررة. فنحن **كائنات عاقلة** أي قادرين على تطوير ذاتنا وصقلها وهو ما يشكل ذاتنا بوصفنا **كائنات أخلاقية** بمعنى قادرين انطلاقاً من الفكر على تطوير محاسن الاخلاق و العادات الجميلة في التعامل داخل المجموعة أي نعي قواعد ضبط السلوك و التمتع بكل هذه الخصال: المعاملة اللطيفة، الشجاعة، صفاء النفس، عمل الخير، العدالة، الحكمة، الحب. إن تحقق الذات العاقلة والذات الأخلاقية يشر بولادة مرحلة جديدة في تطور الذات البشرية وهي بلوغ الحرية أي أن تصبح الذات **كائناً حراً** أي قادرة على تحقيق ذاته وتحقيق التناغم بين قواعد العقل وضوابط الأخلاق من أجل أن يحقق سعادته و مواطنيته الفاعلة في المجتمع وبالتالي قادر على حفظ كرامته بوصفها قيمة فريدة يملكها الإنسان و هي نابعة من الإحساس بقيمة الإنسان في الكون. إن العقل والأخلاق والحرية هي السمات الأساسية التي تحدد مفهوم الإنسان و الركائز التي يستطيع بواسطتها الإنسان والمجتمع بناء الثقافة بوصفها علامة من علامات التقدم. أن هذا البرنامج هو عبارة عن أمل وحلم جماعي لكل الشعوب العربية التي نأمل لها أن ترسي سفنها على مرافئ الأمن والسلام. وفي هذا يجب أن تسير كل الكتابات الفكرية والفنية في العالم العربي من أجل إصلاح الأوضاع الإنسانية التي تعيشها الشعوب العربية. أن العمل على شروط تجديد الفكر هو شكل من أشكال المقاومة لكل أشكال التطرف الفكري والإرهاب الذي دمر شعوب المنطقة العربية و أضفى على ملامحها لوحات سوداوية يغيب فيها الأمل، الحب والسلام. في هذا الحلم نفتدي بتجارب فكرية استطاعت ان ترسم ملامح أساسية للتقدم الغرب. لقد شكل القرن العشرين لحظة مميزة من تاريخ الفكر الإنساني بظهور أبرز مفكرين منادين بالحرية والكرامة الإنسانية من أبرزهم جون بول سارتر، ميهار فوكو، جون لوك نانسي، جاك رنسيار، جيل دولوز الذي يعتبر من أبرز المفكرين الغربيين الذين سعوا إلى ضرورة تجديد الفكر وخلق مسارات جديدة وخطوط افلات من أجل خروج الإنسان من كل أشكال الغطرسة و الذي يعتبر أن الفكر هو دعامة من أجل المقاومة. يقدم جيل دولوز من خلال كتاباته أساليب تجديد الفكر انطلاقاً من الدماغ البشري و من الصورة التي تبني داخل الدماغ البشري ويستغل ديل دولوز في هذا النطاق تقنيات الفن السينمائي كفن جديد قادر على تحقيق "الجددة" بوصفها أبرز ملامح التي يجب على الفكر أن يتحلى بها. يسعى هذا المقال إلى تحديد ثلاث غايات أساسية لتجديد الفكر وهي إعادة الايمان بالعالم الذي فقدناه اليوم جراء كل ما يحدث ضد الإنسان والعالم، ودعم الفنون و خاصة الصورة من أجل الدفاع عن الفكر وعن الإنسانية ضد كل أشكال التطرف و الإرهاب أي على الفن أن يساهم في تحقيق حرية الإنسان و ان لا يكون وسيلة من أجل صناعة مجتمعات استهلاكية أو مجتمعات متطرفة التي تعمل ضمن سياسات ترويض الشعوب و السيطرة على أفكارها ضمن أجندات سياسية للإنسانية تحاك ضد الحضارة والأديان

والذي ندينه كسياسة مضادة من أجل زراعة الكراهية والتطرف. أما من جهة ثالثة وكرهان أقصى نأمل من الفكر الجديد إرساء مجتمعات متجددة أي قادرة على الصداقة كأبرز الغايات التي نروم أن تتحقق في المجتمعات الإنسانية الحالية لأن الصداقة الإنسانية بين الشعوب هي علامة على المناعة الإنسانية الجيدة ضد كل أشكال اللاإنسانية التي تسعى الأجندات السياسية إلى طمسها. إن الفكر هو سلاح من أجل المقاومة.

تمهيد:

لقد شكل مفهوم الصورة-الفكر انشغالا فلسفيا جذريا بالنسبة لجيل دولوز إذ جعله مفهوما مرتبطا بمفهوم الفلسفة نفسها. يحلل جيل دولوز في الفصل الرابع من كتابه الاختلاف والتكرار إشكالية الفرق بين الصورة الدغمائية التي عمرت طويلا في تاريخ الفكر الفلسفي وحاجة الفكر إلى صور جديدة للفكر. ترتبط الصورة الدغمائية في نظر جيل دولوز بفلسفات التمثل في حين أن رهان جيل دولوز هو الإطاحة بكل الإرث الفلسفي لفلسفات التمثل. تنطلق فلسفات التمثل من مسلمة أساسية مفادها: "أن كل إنسان يفكر طبيعيا، ومن المفروض أن كل شخص يعرف ضمنا ماهو التفكير(دولوز، الاختلاف و التكرار، ص 267). أن التفكير الطبيعي هو الشكل الأكثر عمومية أي الذي بوسع كل إنسان. إن فرضية الحس المشترك تضمن العدالة بين الأفراد أي حق أي كان في التفكير: إن الحس المشترك هو أعدل الأشياء توزعا بين الناس أي إن كل شخص يمتلك حسا سليما بوسعه أن يفكر بشكل فردي و خاص. إن التوزيع العادل للحس السليم "كرم طبيعي" أما الفكر فهو شأن شخصي أي نابع من اجتهاد ذاتي لأنه تمرين فردي مضني وشاق تلتزم به الذات من أجل الإرتقاء إلى مرحلة الفكر أو التدوت المؤسس على الفكر. يفترض الحس المشترك الطبيعة المستقيمة والإرادة الطيبة كمسلمات أولية من أجل عملية التفكير ناتج عن عقلنة الذات لمختلف قضايا الفكر بحيث أن كل شخص يمتلك بالطبيعة رغبة المعرفة و "إرادة حسنة" ذات صيغة أخلاقية تتمتعها بالحصانة الكاملة من كل الشرور التي يمكن أن تعترض الفكر أمام رحلته نحو المعرفة الصحيحة والبدئية التي لا تقل أخلاقية عن مصدرها أي الإرادة الطيبة. يحلل جيل دولوز بنقده الى فلسفة كانط الأخلاقية: هاهنا يظهر دولوز النيتشوي الذي سلط انتقاداته الصارمة تجاه الأخلاق "الطيبة" الكانطية بوصفها أخلاق عبيد*. يختلط الفكر هاهنا بالأخلاق لدى كانط الذي لا يقل وداعة عن ديكرتية أطنبت في تسوية الطريق السالكة نحو الحقيقة سلاحها "حس سليم" يقول ديكرت "لأنني أميل إلى الاعتقاد أن العقل أو الحس مادام هو الشيء الوحيد الذي يجعلنا بشرا و يميزنا عن الحيوانات" (ديكرت، مقالة الطريقة لحسن قيادة العقل والبحث عن الحقيقة في العلوم، ص 4) أي طبع من أجل أن يقود العقل الى غايته المحتومة مسبقا يقول دولوز "يمكننا أن نسمى صورة الفكر هذه صورة دغمائية أو مستقيمة الرأي، ارتودكسية أو صورة أخلاقية عندما تسأل نيتشه حول المفترضات المسبقة الأكثر عمومية للفلسفة قال أنها في ماهيتها أخلاقية لأن الأخلاق وحدها قادرة على إقناعنا أن الفكر يمتلك طبيعة طيبة"(دولوز، الاختلاف و التكرار، ص 268)

. يرى دولوز أن الفكر بحاجة إلى أكثر من الإرادة الطيبة. لا يعتقد جيل دولوز في الأخلاق الطيبة إذ لا تقود الإرادة الطيبة الفكر إلى غايات قصوى أي إلى أفكار بوسعها أن تحدث شرخا في الزمن وتغيرا في أحداثيات جغرافيا الفكر. أن ما نحتاجه في اللحظة الراهنة هو فكر شرس أي متغير وحيوي عكس كل الصور الدغمائية. تفرض الصورة الدغمائية صورة وحيدة للفكر الصالحة بشكل أبدي. ان ارتباط الصورة الدغمائية بالإرادة الطيبة يسقط الحقيقة في دائرة الأخلاق أو القيم اللاهوتية أي الحقائق الأبدية. كيف يمكن للفلسفة بالنسبة لجيل دولوز أن تشكل صور أخرى للفكر خلافا للصورة الدغمائية، الأخلاقية، اللاهوتية؟

يجيب جيل دولوز "على الفلسفة أن تتخلى عن شكل التمثل" أي على الفلسفة أن تكسر جيروت الحقيقة الواحدة وأن تخلق خطوط افلات خارج تاريخ اللوغوس الذي سيطر طويلا في تاريخ الفكر البشري بوصفه سيدا ومالكا للحقيقة أي مالكا للطبيعة. لم يعد الإنسان المعاصر سيدا في بيته: الطبيعة مثلما عاش الإنسان الحديث، إنه يعيش المرحلة الأسوأ في تاريخه لأنها مرحلة تحمل مفارقة: إنها مرحلة التقدم الهائل في العلوم والمعرفة وتدهور كامل لمفاهيم الإنسانية. نحن نعيش في مرحلة صعبة من تاريخ الإنسانية تلزم الفكر الفلسفي بمعاودة التفكير في أسلوب الفكر الذي بوسعه أن يجمع مفارقات الإنسانية المعاصرة ويخلق سبل جديدة للحياة في العالم. يراهن هذا البحث على ثلاث مفاهيم أساسية وهي الفكر من أجل إعادة الإيمان بالعالم، علاقة الصورة السينمائية كفن بالصورة الجديدة للفكر أي الفن بوصفه دعامة للفكر والمقاومة داخل المجتمعات، تشكل هذه المفاهيم مجتمعة أساليب من أجل الأمل في مجتمعات إنسانية كونية متصالحة وقائمة على "الصدقة".

من أجل أن نفهم هذه المفاهيم و الرهانات يمكننا ها هنا أن نسأل: ماهو الفكر؟ كيف نفكر؟ ومن أين يبدأ الفكر بالنسبة لجيل دولوز؟ ماهي الآليات التي يشتغل وفقها الفكر بالنسبة لهذا الفيلسوف الفرنسي؟ ماهي علاقة الصورة السينمائية بصورة الفكر؟ ماهي رهانات الفكر بالنسبة للفرد والمجتمع والعالم؟ كيف تحقق الصورة الجديدة للفكر بالنسبة للإنسان الإيمان بالعالم وبالحياة؟ كيف يمكننا أن نفهم علاقة الفن بالفكر وبالمقاومة؟ ماهي الآليات التي يشتغل وفقها الفكر والفن من أجل الدفاع عن الأمل في مجتمعات الصدقة الكونية في العالم؟

من أجل الإجابة على هذه الإشكاليات نرسم في هذا البحث خطة بوسعها أن تبين خريطة العلاقات بين كل هذه المفاهيم والتي نفصلها إلى إشكاليتين أساسيتين ولئن فصلناها إلا أنها متشابكة و تلتقي في فضاء واحد تنطلق من تحديد الفكر و وتنتهي برسم ملامح نغمة الشعوب. تفكك الإشكالية الأولى علاقة فلسفة جيل دولوز بتاريخ الفلسفة وضرورة تحرير الصورة الفكر من كل إرثها الفلسفي من جهة و بالبناء المفهومي الدولوزي الداخلي لمفهوم الجديد للفكر. بعد أن استطاع خرق كل الإرث الفلسفي، يعتمد دولوز على الفن السينمائي بوصفها فنا جديدا قادر على خلق الصورة الجديدة هاهنا يضع دولوز الفن السينمائي في مواجهة الإرث الفلسفي الحديث. يقترح دولوز على الفلسفة شكلا جديدا من الصورة الفكر وهي الصورة الحركة التي تقدم السينما نموذجا لها. أما الإشكالية الثانية من البحث فتتعلق برهانات تحديد الفكر بالنسبة لجيل دولوز: الرهان الأول من تحديد الفكر يتعلق بمسألة قدرة الصورة السينمائية على التفكير في إشكاليات الإيمان بالعالم الذي يعتبره دولوز قد أصبح مشكلا فلسفيا وروحيا بالنسبة للإنسان المعاصر جراء الويلات التاريخية التي عاشها الإنسان في القرن العشرين، ثم الرهان الثاني و الذي يتعلق بعلاقة الصورة السينمائية بالمقاومة أي ما تقدمه الصورة في ما أبعد من كل كليشيهات الحضارة المعاصرة المبنية على ثقافة وسلطة المعلومة. هاهنا وبين كل هذه الرسومات الخطية صار بوسعنا أن نأمل في مجتمعات الأصدقاء كرهان ثالث من مسألة تحديد الفكر. إن فن الصدقة ممكن للعقول التي بوسعها أن تتحرر من كل تاريخها الفكري المبني على جيروت الذات المتغطرة تحت إرث ثقافي أو ديني أو فكري.

وحدها العقول الحرة والتي تتمتع بالحياة والحركة القصوى بين فضاءات اشتغالها الفكري والعملي قادرة على الصدقة. ليس هذا الأمل ممكن إلا بعد أن يكون الإنسان نفسه متصالحا مع عالمه ومؤمنا به وقادر على مقاومة كل أجهزة صناعة الأدمغة الجاهزة و المستهلكة للمعلومة فحسب.

آليات تحديد الفكر:

1- من أين يبدأ الفكر؟

يعتبر جيل دولوز أن الإشكال الحقيقي في فلسفات التمثل يتعلق بـ "البدء" أي من أين يبدأ الفكر؟ ومتى يبدأ الفكر؟ هل يبدأ طوعاً أم قسراً؟ هل يبدأ حراً أم مجبولاً على ذلك؟

مثل مفهوم البدء المشكل الحقيقي بالنسبة للفلسفة و مصدر اختلاف الفلاسفة وتضارب المناهج الفلسفية و المفاهيم التي بنتها كل فلسفة: منذ بداية التاريخ الفلسفي ظل هاجس البدء في فعل التفلسف هاجساً أساسياً لتعريف الفلسفة و فهم أليات اشتغالها . انطلقت الفلسفة الأفلاطونية من قرار فك أغلال التي تربط الانسان إلى الكهف أي إلى ضرورة التحرر من كل أشكال الجهل و الرذيلة من أجل الصعود إلى عالم المثل فمن استطاع التحرر من الكهف فهو قد كسب معركة ضد الجهل ، القبح و الرذيلة و إرتقى إلى مرتبة الانسان الحر الفاضل أي القادر على الحقيقة بوصفها أساس المعرفة و القادر على رؤية الجمال بوصفه قيمة إستيطيقية و قادر على ملازمة الخير بوصفه أسمى الفضائل الانسانية : من الجهل ، الرذيلة و القبح إلى الحق ، الجمال والخير و السعادة: هناك جدل صلب صاعد يخلص الانسان من الظلال و الأغلال وبين هذا وذاك قرار تحرر وإرادة ترنو إلى تحقيق الخير والسعادة . الجدل بدء ومسار تفلسف و تحرر. لكن كان الجدل الأفلاطوني يرنو إلى بلوغ الحقيقة و المعرفة فإن الرهان أخلاقي بإمتياز وهو بلوغ عالم المثل بوصفه أساس الحياة الفاضلة والسعيدة (أفلاطون ، أمثولة الكهف ، الكتاب السابع ، الجمهورية 514-517) : هناك غاية أخلاقية في كل الخطاب الأفلاطوني وهي غاية حكمت التاريخ الفلسفي إلى حدود نيتشه . عمرت القيم الفاضلة طويلاً وسعى الفكر الانساني إلى توطيدها بشراصة في تاريخ الأفكار وتاريخ الشعوب فرغم كل التحديات التي وضعتها الفلسفات الغربية لاحقاً خاصة في الفترة الحديثة من نزعة إلى تجاوز الأفلاطونية إلا أنها مازلت في نظر جيل دولوز فلسفات تؤمن بأخلاق أفلاطونية وهو ما بان بشكل واضح من خلال الفلسفة الديكارتية والفلسفة الكانطية.

انطلقت الفلسفة الحديثة مع مؤسسها الرسمي روني ديكارت على مبدأ "الشك" أي القرار الواعي بأن كل المعارف السابقة قد شاخت وستسقط حتماً ولذلك يجب الشك في كل المعارف القديمة للعقل البشري وبناء حقائق جديدة نابعة من فكر منهجي قادر على بناء حقائق "صادقة وبديهية" : من مسلمة الحس السليم و الإرادة الطيبة وهو ما تميزت به فلسفة ديكارت التي تأسست على مسلمة الحس السليم بوصفه "قانوناً" حيث بوسع الفكر أن ينشئ أيضاً صورة فكر بوصفها حقيقة و قانوناً نابعا من وحدة الذات المفكرة التي تكون كل ملكاتها "وحدة" .

تتكون الذات المفكرة بوصفها كلية ووحدة متجانسة من توافق الملكات والتي بمسطاعها أن تمارس سلطاتها على كل موضوع "تؤسس هوية أنا أفكر، في أنا أفكر توافق كل الملكات: فكر مستقيم بطبيعته و حس مشترك طبيعي قانوناً و التحقق كنموذج متعالي" (الاختلاف والتكرار، مصدر سابق، ص 274). لقد شكل الكوجتو "الأنا أفكر أنا موجود" مصدر قوة الفلسفة الغربية الحديثة إلا أن هذا الكوجتو هو المبدأ الأكثر عمومية للتمثل. أنا افكر يعني وحدة كل هذه الملكات: أنا أتصور ، أنا أحكم ، أنا أتخيل و أتذكر ، أنا أدرك بوصفها المكونات الأربع للكوجتو ، لقد شكل الكوجتو لحظة مميزة وباهرة في تاريخ الغرب وفي تاريخ الإنسان بوصفه سيداً على الطبيعة و قادراً على خلق القانون الذي يجعل الإنسان سيد نفسه وحاكم للطبيعة وللعالم .

عرفت الفلسفة الحديثة بعد ميلادها مع الفلسفة الديكارتية لحظة هامة وهي ظهور الفلسفة النقدية الكانطية . نشأت الفلسفة النقدية في ظروف فلسفية تاريخية وفكرية هامة كشفت عن حيرة العقل الفلسفي من مدى إمكانية تحقق المعرفة وتحصيل الحقيقة الكاملة حول الإنسان والطبيعة و العالم وعلاقة الفكر والانسان بكل مقتضيات الحياة : هل هناك حقيقة مطلقة يمكن للعقل البشري تحقيقها ؟ ظهرت في طيات هذا الأشكال الفكري ، الفلسفي والحضاري شكلين من التفلسف

عبر على نوعين من الفلسفة: الفلسفة الوثوقية الدغمائية و تعتبر الديكارتية أبرز ممثليها والفلسفة التجريبية أو الريبية ويعتبر هيوم وجون لوك أبرز المدافعين فلسفيا على أطروحات عدم إمكانية العقل البشري على تحصيل الحقيقة المطلقة لأن العقل البشري محكوم بالشك الدائم. نشأ النقد الكانطي بين شكلين من الشك المنهجي الديكارتى و الشك الريبي هيوم فعديل مسار الشك بين التشدد الوثوقي و الريبي بتقديم شكل جديد من التفلسف وهو "النقد". يعرف كانط النقد في مقدمة كتابه نقد العقل المحض "للعقل البشري، في نوع من معارفه، هذا القدر الخاص، أن يكون مرهقا بأسئلة لا يمكنه ردها، لأنها مفروضة عليه بطبيعة العقل نفسه، ولا يمكنه أيضا أن يجيب عنها، لأنها تتخطى كلياً قدرة العقل البشري" (كانط، نقد العقل المحض، ص 25). لقد كان النقد الكانطي في غاية "الاحترام"، يمكننا أن نعتبر كانط من أعظم الفلاسفة قدرة على التصنيف و التسوية السلمية بين المفاهيم. تعتبر فلسفة كانط خريطة مفهومية لا تتنازع فيها الأطراف إذ لكل طرف حدوده الخاصة التي لا تتعدى على حدود المنطقة الأخرى. إن الصياغة الفلسفية للنقديات الثلاثة تبدو الأكثر ترتيباً في تاريخ الفلسفة من جهة التحليل المفهومي ومن جهة العلاقة بينها إذ يقول دولوز "نجد كل شيء في النقد: محكمة قاضي السلام و غرفة إدارة التسجيل و سجل للمساحة إلا قدرة سياسية جديدة تقلب صورة الفكر: فصل دقيق بين مناطق النفوذ الصلبة و المصالح المختلفة و فصل بين الحدود القصوى و المصالح المقدسة المؤسسة على حق لا يسلب" ^{clxxxii} (دولوز، الاختلاف و التكرار، ص 278)

يعتبر جيل دولوز أن على الفلسفة أن تغير الدرب وأن تصنع دروب لا أمانة للفكر خارج كل إرثها الفلسفي التقليدي أي الأفلاطوني، الديكارتى و الكانطي. تولد الفلسفة في نظر جيل دولوز في الدروب على هيئة منحدرات وانزلاقات أو ثنائيات متعرجة أي قادرة على خلق الفجائي في الفكر والارتباط به. يجب على الفلسفة أن لا تبدأ انطلاقاً من مفترضات مسبقة من أي نمط كان لتبدأ من أي مكان وتولد من الشدائد ومن الأزمات. يولد الفكر من صدمة ما، نوع من الضغط الذي يجعل الفكر يتظم بشدة ما تلقى به في حرب أفكار من كل صوب وتجعله يرسم خطوط وخرائط لا أمانة. لا يولد الفكر من رهاقة الحس السليم أو الإرادة الطيبة.

لقد عبر "التمثل" عن عدم قدرته على التفكير في الاختلاف أي عجزه عن التفكير من نقاط مختلفة و من بدايات مختلفة وبالتالي فهو عاجز أيضاً من جهة كونه يفكر في نطاق الخط المستقيم، على التكرار بوصفه عود أبدي، أي لا ينتهي ولا يكف عن الاختلاف في كل مرة. إن الفكر لا يفكر بالبدء أو بحس سليم و بإرادة طيبة، يولد الفكر "بالنادر"، "بدمغة عنف أصلي" أي أن هناك ضرورة ما دفعت الفكر قسراً أو سلطت عليه عنفا دفعه نحو الفكر بحيث يصبح الفكر حدثاً خلافاً، جسوراً أي قادر على أن يقاوم الشدة التي ينبع من داخلها وتتمثل بشكل أساسي في الحاضر. إن الفكر هو شكل من الجسارة هو القوة والاقتدار. إن الفكر النابع من الشدة هو فكر راهن أي نابع من اللحظة التي تتداخل فيها المعطيات الزمنية، التاريخية و الإنسانية من جهة و الفكر من جهة أخرى: ارتباط بين المعطيات يدفع الفكر إلى خلق مفاهيم جديدة وصور جديدة للفكر.

لا ينفصل الفكر عن زمانه كما لا يمكنه أن يمثل زمن آخر. الفكر نابع من العنف الصادم المخلخل لركائزه فلا وجود لفكر يبدأ من قرار بداية التفكير أو قواعد فكر. الفكر يولد فجأة بين طيات الضغط: الفكر هو "أكراه الفكر" فهو مرغماً على التفكير إذ يكفي لأزمة ما أن تجعل الفكر ممكناً إنها تمارس عليه العنف يقول دولوز "كان من الضروري بشكل مطلق أن يولد من الفجائي في العالم بواسطة الكسر و العنف وهو العدو و لا شيء يولد من الفلسفة، كل شيء ينطلق من بعض الفلسفة *"misosophie"* لا يبدأ الفكر من فطرة المجبولة على التفكير الكلي *la cogitatio nature*

universalis أو من ارادة بوصفها عزم على الفعل المجبول على تحمل مسؤولية السير من أجل الحقيقي أو من حس سليم يسير في منهج مستقيم وفقا لقواعد، بل "انه يبدأ مكرها و مرغما" (دولوز، الاختلاف و التكرار، مصدر سابق، ص 275).

ان الصورة الجديدة للفكر هي "اخياري مركزي" تخلخل الثوابت، تفتت الصورة الدغمائية لفلسفات التمثل. لا يفكر الفكر الا مكره وبالتالي فهو لا يفكر وفق تسلسل لأنه ذو طبيعة "اشتدادية". الصورة الجديدة للفكر هي "الشدة". الفكر الإشتدادي نابع من أزمة ويسعى إلى إثبات معطيات جديدة خارج الأزمة كخطوط جديدة للحياة. يعبر عنها جيل دولوز بخطوط الإفلات. ضد كائناط وديكارت ينحاز جيل دولوز إلى صف نيتشه في نقده لتاريخ الفلسفة. يبدي جيل دولوز إعجابه بنيتشه و برؤيه الثورية التي تعكس جسارة فكرية تروم تحطيم كل الأوهام الفلسفية والحقائق التي عمرت طويلا في تاريخ الفلسفة بوصفها حقائق ميتافيزيقية تكبل الحياة والانسان لذلك فكر نيتشه في ضرورة أن تكون للفلسفة مطرقة من أجل أن تحطم كل ركائز الفكر الفلسفي التي عمرت منذ اللحظة السقراطية إلى حدود كائناط. يعتبر دولوز أن التاريخ الفلسفي مبني على التوجه الأخلاقي الذي تقسيم الانسان إلى ملكات وتقسيم المعرفة والافعال إلى ثنائيات لا حصر لها: خير و شر، الخطأ والحقيقة، الذات والطبيعة... يقول نيتشه "أما نحن اللا أخلاقيون فإننا على عكس ذلك، قد جعلنا قلوبنا تتسع لكل أنواع الفهم و الادراك و القبول والمواقفة. نحن لا ننفي بسهولة ونرى شرفنا في أن نكون مستجيبين بالإثبات (نيتشه، غسق الأوثان و كيف نتعاطى الفلسفة قرعا بالمطرقة، 2010، ص 60)

يعتبر مفهوم الاثبات مفهوما فلسفيا مضادا لكل فلسفات التي تقسم وتحلل الطبيعة البشرية أي كل الفلسفات التي نصبت العقل حاكما مستبدا على الحياة وعلى غرائز الانسان يقول دولوز "هناك جنس بأسره من القضاة مما يجعل تاريخ الفكر يمتزج بتاريخ المحكمة. ينادي هذا الجنس بمحكمة للعقل الخالص أو الايمان الخالص... لهذا السبب يتكلم الناس بسهولة باسم الآخرين وفي مكائهم" (دولوز، كلير بارني، حوارات في الفلسفة و الادب و التحليل النفسي و السياسة، 1999، ص 17).

لقد قتلت العقلانية "البهاء" والبهجة التي كان يتمتع بها الإنسان الإغريقي القبل سقراطي.. إن مطلب الفلسفة منذ نيتشه هو كيف نعيد للعالم بهجته وأصالته أي عالم جد إنساني ؟

لم تعد مهمة الفيلسوف منذ نيتشه تنظيم المعارف أو تحليل الطبيعة البشري، لقد تغيرت أوضاع البشر، لقد تورمت أوجاع العالم بما لا يمكن للعقل أن يمارس عليها سلطانه وسلطته من أجل التحكم فيها، لقد أصبح الفيلسوف طبيا للحضارة يسمع ويحس أوجاع العالم. لم يعد بوسع الإنسان المعاصر أن يتمتع بالبرجوازية الحديثة لديكارت يتأمل من شرفته ماذا يحدث في الخارج، لقد أصبحت الفلسفة شكلا من "المسؤولية" الإنسانية تواجه الانسان والعالم والطبيعة. لقد بات من واجب الفكر أن يتصالح مع الحياة أي أن يتخلى عن محكمته ويشارك الحياة في إنفعالاتها الأشد بأسا "وهي وحدة معقدة خطوة للحياة و خطوة للفكر. إن أنماط الحياة توحى بطريق تفكير، وخلق أنماط الفكر طرق حياة. تنشط الحياة الفكر ويثبت الفكر الحياة بدوره" أي أن نخلق "الوحدة الجميلة" بين معطيات و صيرورات لا حصر لها وإمكانات جامحة من الحيوانات الفاعلة. يعتبر جيل دولوز قارئاً جيداً وكاتباً متحمساً للفكر النيتشوي إذ ساهمت الرؤى الفلسفية النيتشوية في خلق شكل جديد من علاقة الانسان بالحياة والفكر. لقد صالح نيتشه الفلسفة مع الحياة و أصبح الوجود البشري مبني على "الاثبات" بوصفه قوة وفعل بديلا عن كل سياسات التنظير العقلي للعالم. عندما يتعلق الفكر بالحياة لن يعود البدء مشكلا فلسفيا ولا المنهج الصارم وسيلة لبلوغ، لقد أصبح بوسع الفكر أن يبدأ من كل مكان وأن يخلق حقائق وقيم لا حصر لها هي بالأساس قيم حيوية أي

قيم حياة وكلما اقتربت القيم والحقائق من الحياة أصبحت أكثر "بهاء" يقول دولوز "إن البهاء هو منبع الحياة... لا تكمن الحياة في تاريخ الفرد فمن لا بهاء لهم لا حياة لهم إنهم كالأموات" (جيل دولوز، حوارات في الفلسفة و الأدب والتحليل النفسي والسياسة، ص 14). إن الفكر هو لعبة نرد يخلق عدد كبير من "الخطوط الفريدة" التي لا تحتل الاختزال أو البتر والضبط. لا يسعى الفكر بالنسبة لجيل دولوز للحكم والتسوية أو التقسيم إنما يسعى إلى خلق "أفكار" أي يدع خطوط أي إمكانيات لا ينطلق الفكر من "المركز" ولا ينتهي إلى نقطة محددة ولا يفكر وفق تفكير شجري (نسبة إلى شجرة ديكارت الذي يماثل في كتابه "مبادئ الفلسفة" بين الفلسفة والشجرة لها جذور وجذع و أطراف : جذورها الميتافيزيقا، جذعها الفيزياء وفروعها الطب والميكانيكا و الأخلاق) يقول جيل دولوز "ليست الأشجار بتاتا استعارة، إنها صورة الفكر، إنها طريقة في السير، إننا نغرس جهازا بأسره في الفكر لنفرض عليه الاستقامة ونجعله ينتج الأفكار الصحيحة. نجد في الشجرة كل أنواع الخصائص: إنها تتوفر على نقطة أصل أو بذرة أو مركز إنها آلة مزدوجة أو مبدأ للتقسيم الثنائي بتفرعاته الموزعة والمنتجة باستمرار وبخصائصها الشجرية. يعتبر جيل دولوز أن على الفكر الفلسفي أن يتحرر من التفكير الشجري الذي يؤمن بالبدايات وبالغايات، يرسم "نقاط" بداية ومنهج سير ويخطط لرسم "دوائر" في العقل تربط بين البدايات والنهايات والمناهج "إنها محور الدوران المنظم للأشياء على شكل دائرة و الدوائر حول المركز، إنها بنية و نسق من النقاط و المواضيع التي تعمل على حصر كل الممكن في خانات (المصدر السابق، ص 36)

لم يكن دولوز فيلسوفا متسامحا مع الفلسفة الحديثة ومنتجتها، يعتبر دولوز أنه يجب قلع الشجرة من عقول البشر، يجب خلق "الجدومور" و زرع "العشب" أي تمجيد الكثافة و الاختلاف. ينمو الفكر "بالسرعة" و "الابداع" فيخلق تفرعات لا حصر لها، خطوط بلا مركز، إزالة الآلة المزدوجة وتخطيط كل الثنائيات. إن الجدومور هو ما "لا يمكن إرجاعها إلى مسار نقطة، خطوط تتفقت من البنية، خطوط هروب و صيورات، خطوط بدون مستقبل و لا ماض و بدون ذاكرة" (مصدر سابق، ص 37)

يعتبر دولوز أنه يجب على الفكر أن يفتح على السرعة المطلقة و أن يحرر الطاقات كافة من أجل خلق إمكانيات "صيورات جزئية"، وفتح الفكر على الجغرافيا الشاسعة للصحراء: عندما يرسم الفكر جغرافيا "الصحراء" ويتحرر من "الشجرة" والغابات يصبح حرا وإثباتيا. الفكر الصحراوي هو الفكر الذي تحرر من المركز و أصبح أكثر قدرة على الترحل داخلها أي "التجريب" ورسم خرائط وخطوط لا حصر لها . تمتد الصحراء وتتسع وتفتح الفرصة للفكر البشري للإبداع المتعدد حيث لا تتزاحم المواقع إنما تلتقى ضمن لقاءات مفاجئة : ليست اللقاءات الصحراوية لقاءات صراع و آلة حرب مثلما في المجال الحضري "الدولة" بل هي لقاءات تمنح الفرصة لرسم "خط مكسر يسير دائما بجوار الخطوط الأخرى نوع من خط هروبي، نشيط ومبدع؟ و...و...و" (المصدر السابق، ص 19)

يعتبر دولوز أن الصحراء هي الجغرافيا التي بوسعها أن تخلق فكر فيما أبعد من الفكر الثنائي أي فكر 1 و 2 و 3 و 6 و 13... إلى ما لا حصر له من الإمكانيات ومن اللقاءات. ينمو في الصحراء الفكر البدوي أي أن الفكر يترحل داخل الصحراء في رحلات لا أمانة لأنها رحلات بلا مركز وبلا نقطة ولا يمكن أن نرسم دائرة في الصحراء. لكن لنحترس البدوي لا يخرج عن الصحراء إنه الأكثر تمسكا بالأرض أي لا يتجاوزوا حدود الصحراء ولا ينتقلون إلى المدينة البدوي وفي و صديق الصحراء أي يفكر فيما أبعد من كل أشكال السلطة بكل أشكالها. يعتبر دولوز أن المدينة فضاء مخددة بكل أشكال السلطة متمثلة أساسا بمكنة الدولة فحين يسكن البدو الصحراء ويتمسكون بها بوصفها فضاء حرية ويسمون الحدود و لهم طاقة كبرى على التجريب والابداع. ويتمتعون بالقدرة على تحقيق اللقاءات الأكثر حيوية أي قادرين على الصداقة.

2- صدمة الفكر وتجديد صورة الفكر

تعتبر الصورة الفكر من المفاهيم الأساسية في فلسفة جيل دولوز. خصص جيل دولوز كتابه الصورة الزمن فضاء فلسفيا استيقيا للاشتغال على العلاقة بين الفكر والصورة. فأى صورة يفترضها دولوز للفكر مقاما لتغيير مسار الفكر الفلسفي؟ وجد دولوز في السينما مسطحا حرا للتفكير في مفهوم الفكر الجديد، فمن خلال الصورة السينمائية أبدع دولوز شكلا جديدا من الصورة الفكر. تتميز الصورة السينمائية بقدرتها على الحركة وهي خاصية أساسية جعلت دولوز يعول على السينما بوصفها فنا وفكرا. إن السينما تخلق فينا إمكانية التفكير وتعطيه الفرصة لذلك و تضع تفكيرنا في حالة ارتجاج و اهتزاز، يسميه دولوز بـ *noochoc*، السينما مختلفة عن الفنون الأخرى خاصة حينما تضع في حركة عن طريق الصورة الحركة، ذلك أنها عكس فن الرسم الذي يعطينا صورا بدون حركة وعلى الروح أن تضيف لها الحركة.

لئن عبر دولوز بطريقة نيتشوية على ضرورة تحطيم كل أشكال الغطرسة اللوغوسية من أجل صورة جديدة للفكر إلا أنه يتقدم في أبحاثه حول الصورة الجديدة للفكر من خلال فلسفة برغسون الذي وفر لجيل دولوز ولتاريخ الفلسفة و لتاريخ الصورة مفهوما جديدا وهو مفهوم: "الحركة" التي تعتبر مكسب نموذجي بالنسبة للفلسفة التي تروم التحرر من كل أشكال الكلية و المفاهيم الأبدية. يقول دولوز منذ الصفحات الأولى لكتابه الصورة الحركة "لا تقدم لنا السينما صورة ستنضاف إليها الحركة ولكنها تقدم لنا مباشرة صورة حركة، تقدم لنا بكل تأكيد مقطعا، ولكنه مقطع متحرك و ليس مقطعا ساكنا + حركة مجردة. وما يثير الفضول مرة أخرى هو ان برغسون كان قد اكتشف على الوجه الأكمل وجود مقاطع متحركة أو صور حركة قبل صدور كتاب التطور الخلاق و قبل الولادة الرسمية للسينما و ذلك في كتابه المادة و الذاكرة الذي ألفه عام 1896 و اكتشفه الخارق لمفهوم الصورة الحركة. ما كان يدركه برغسون أكثر من أي شخص آخر و هو الذي قد أحدث تحولا في الفلسفة بطرحه مسألة "الجديد" بدلا من مسألة الأبدية أي كيف يكون إنتاج شيء جديد و ظهوره ممكن" (دولوز، الصورة الحركة، ص7، ص8)

سار جيل دولوز في دروب برغسون متجاوزه بسرعة معتمدا على علم الأعصاب. يعتبر جيل دولوز أن الصورة توقظ الفكر فهي بالأساس صدمة أي حدث صادم يوقظ الفكر: تحدث اهتزازات في "قشرة الدماغ" و تحرك في داخلنا جهاز ذاتي روحيا فتنتج حركة آلية اتوماتيكية. تنشر الصدمة اهتزازات عبر سلسلة متحركة تغوص في داخلنا: نوع من الإنذار مفرع بأن هناك شيء ما على قيد الحدوث شبيه بالولادة للفكر. ان الصدمة هي ما يدفع الفكر على فعل التفكير مما يجعل من الفكر حدثا اثباتيا .

إن الصدمة حركة بين أجزاء الصور، خلخلة للنظام ولأعماقه. يعتبر دولوز أنه لم يعد بوسع الفلسفة ان تفكر حسب التمشي المنطقي المجرد كإستدلال أرسطي للأفكار أو عبر منهج صارم للقواعد الديكارتية أو نقد كانط مفرط الحذر أو ديالكتيكية هيغلية صارمة. لقد فقد كل شيء مكانه و سقطت كل الحقائق الوثوقية من سماءها. لقد انسحبت شبكة مفهومية حديثة كاملة من سماء الفلسفة المعاصرة من قبيل الحقيقة، الكوجتو، الانا، المنهج، الذات المتعالية... لم يكن هذا الانسحاب ترف فلسفي بل ضرورة فرضت على الفلسفة نظرا لبؤس الوقائع التاريخية الحاصلة طيلة قرن كامل من الولايات والصدمات الانسانية المتلاحقة.

يتجه دولوز إلى السينما بوصفها الفن الجديد الذي تزامن ظهوره مع سلسلة من الفجائع الإنسانية. لم تكن الصورة السينمائية ثابتة بل كسرت حدود المكان والزمان، قربت الكاميرا الانسان من حقيقة ما يحدث حوله هنا وهناك. إن الصورة هي حركة

وحدث حقيقة .هاهنا أمام الصورة نحن أمام الحدث وأمام الحقيقة. ليست الحقيقة التي تصورها السينما حقيقة متمثلة في العقل بل حقيقة محايثة للواقع ونابعة منه. هذا المكسب الفني والحضاري الجديد جعل دولوز يفكر في الآلية التي تشغل من خلالها السينما أي طريقة عملها واليات إخراج الصورة وتصوير الواقع التاريخي للعالم المعاصر . كتب دولوز في الادب وفي فن الرسم ولكنه إشتغل بشكل مكثف على السينما لأنها القدر القادم للتاريخ الفلسفي والمستقبل الحقيقة. ستتكفل الكاميرا بالحقيقة وستكفل الصورة بتشغيل العقل البشري وبدأ الفكر في رسم مسارته ودروبه.

يفكر دولوز في الصورة الصدمة كمفهوم أساسي و حدث شعوري نابع من لقاء الذات بالصورة الحقيقة .لم تفكر السينما في مفهوم الصدمة التي تلحقها الصورة على الفكر اعتباطا ذلك لأن الصدمة في حد ذاتها السمة العامة التي سيطرت على العالم طيلة قرن كامل من الأحداث الخارقة للإنسانية .لكن مرت الأحداث إلا أن ما بقي وثقته الصور ليبقى التاريخ البشري مسرحا لصور الموتى والجثث والأحداث المفزعة من الحرب العالمية الثانية إلى أحداث القنبلة الذرية :تطور في تقنيات الحرب والنتيجة واحدة وهي دمار الإنسان .حول دولوز مفهوم الصدمة من ميدان الأحداث التاريخية إلى فضاء البحث المفهومي الفلسفي وجعله مفهوما فلسفيا .

ان الصدمة هي سمة العصر و خاصية الفكر الراهن: إن فكر لا تصدمه الوقائع غير قادر على التفكير بشكل راهن .تؤشر الصورة الصدمة ليقظة الذهن وانفتاحه على المرئي الصادم أي على "الحقيقة". تخلق الصدمة ذبذبات بين المرئي والذهن حيث تفقد الصرامة التي نسجت الفلسفة الحديثة على منطقتها ومكنت الثقافة الغربية من بناء العقلانية الغربية الكبرى. خلخل الفضاء البصري الصادم ثوابت العقلانية وعقائد اللوغوس وكأن ما يحدث تجاوز قدرة اللوغوس الغربي. يصطدم الذهن بالوقائع فيستيقظ من سباته المنطقي التحليلي الدغمائي، لقد صار تركيبا لكل عضوي متناغم . ان ما وفرته السينما للتفكير الدولوزي هو التخلص من الديالكتيكية، فلقد صار الفكر مونتاج تتداعى الصور "سيرورة ذهنية"، "ايقاعات متناغمة"، "حركية لا محدودة" على غير نغمية واحدة: أمام الصدمة لم يعد بوسعنا القول انا ارى صورة او انا اسمع بل انا أحس بالصورة .

ما الذي يجبرنا على التفكير؟

ان ما يجبرنا على التفكير هو العجز عن التفكير وانفراط روابط الكل حيث لم يعد ثمة من "كل" يمكنه ان يكون متصورا او مفكرا به. لقد أصبح على الفكر ان يولد من "ما لا يطاق في الحياة اليومية او من ما لا معنى له". ان الصورة لا تحيل على واقع العالم او الوضعية البشرية للإنسان في العالم كما لو اننا ازاء "لوحة" أو كما لو اننا نطل على العالم من النافذة على الطريقة الديكارتية الحديثة بل إنما تخلق ذبذبات تشوش سبات الفكر . ان الصرخة تخبر عن شيء ما لا متوقع و "لا يطاق" : ان الصورة الجديدة للفكر هي ابداع صارخ ، احتجاج ضد النسق وضد نظام الحقيقة المتمثلة، قوة تسعى لخلق خطوط افلات خارج الصرخة من اجل "تغيير العالم". (Dosse, Frodon, Gille Deleuze et les images, 2008, p119)

ان "تمزيق الرأس" و تغيير الية اشتغاله من اجل تغيير صورة العالم وشكل علاقتنا به ، يجب على الفكر ان يصبح تيارا *électricité* و لدعة تترك المعيش واليومي يقول دولوز "من اجل ان نتعلم رؤية الاشياء يجب فتح الانفاق داخل الارض الصلبة،" وان تبدى الافكار بمثابة "الحجارة" او "قطع من النار"، صرخات تظهر معزولة ومنفصلة. ان الافكار هي طاقة نابعة من الام الذات والاحساس بأوجاع الاخر . قد غيرت الصورة الفكر مفهوم التفكير والية اشتغاله ،لم يعد بوسع الانسان المعاصر ان يؤمن بالنسق او بالمنهج في الفكر. ان العالم المعاصر على قلق وليس بوسع الفلسفة ان تبقى ازاءه

ديكارتيية. يقول دولوز "كل واحد منا يعرف ان الناس يفكرون بالنادر، وتحت تأثير صدمة ما، أكثر مما يفكرون باندفاع ذوق ما." ليست الصورة الجديدة للفكر نتاج الارادة الطيبة فنحن في عصر نحتاج الى اراءة سيئة بمعنى الشرسة من أجل مقاومة سديم العالم: يقول دولوز إن الفكر "ليس فرديا متمتعا بالإرادة الطيبة وبالفكر الطبيعي، انه فريد و ممتلئ بالإرادة السيئة... بلا مفترضات مسبقة (الاختلاف والتكرار، ص 266)

يراهن دولوز على الفكر الاثباتي يقول دولوز "ان نجعل من الفكر شيئا ما اثباتيا ، ايجابي جدا ، قوة على الاثبات ، التفكير بما هو قوة و حدث خارق للفكر في حد ذاته" (حوارات في الفلسفة والادب والتحليل النفسي والسياسة ، ص 36)
ان الفكر بحاجة الى العنف كي يثبت فعاليته. ان الفكر هو طوبولوجيا القوى التي تسعى إلى توسيع جغرافيا الصحراء. هاهنا ترتبط الصورة الفكر في فلسفة دولوز بتوجه فلسفي اسسه منذ اطروحته في كتاب الاختلاف والتكرار حيث صرح دولوز ان على الفكر أن يكف على رسم الدوائر و يفكر بالمسارات و الخطوط (الاختلاف والتكرار، مصدر سابق، ص 266)
ينبع الفكر من العجز يولد اسئلته من "العجز عن التفكير الذي يضعه في الفكر ، والبعد المزدوج الذي يوسعه في الاسئلة المتطلبة التي تخص ، في وقت واحد ، البدء الأكثر جذرية والتكرار الأكثر عنادا" (المصدر السابق، ص 266). يفجر الفكر الحلقات والدوائر المغلقة للفكر ويرسم دروب لا حصر لها من الإمكانيات والأمل . يعتبر دولوز أن الفلسفة لم تفكر بعد لقد سجنتم صورة الفكر في "دعابة" الارادة الطيبة أو الحسنة و "الطبيعة المستقيمة" و "المفكر الطيب" الذي يعتبر أن الفكر ممارسة طبيعية أي متمتع بالحققي ومتلائم معه يقول دولوز "ان نفكر معناه ان نجرب ، لكن التجريب يفيد دائما ماهو طور الانجاز أي الجديد و المثير و المهم (المصدر السابق، ص 123)

في القديم كان الفكر تشرب أعناقته نحو الحقيقي "كان يسعى إلى بديهيات يتوصل إليها عن طريق ذاته : بانتظار ذلك كان يشكك في كل شيء حتى في $5=3+2$ كان يضع موضع الشك جميع حقائق الطبيعة "أما الان فإن الفكر لا يطلب البديهيات أبدا "لا يستسلم قط أمام ما تعنيه $5=2+3$ كان يبغى المحال و يطلب من المحال أن يصير اقتدار الفكر أي "الابداع" (دولوز، ماهي الفلسفة ، ص 78)

إن الفكر هو صيرورة من أجل البحث عن ماهو مفقود ، محال و ماهو غير قابل للفهم و إشكالي. يتحرك الفكر قديما بقانون و سلطة اللوغوس بوصفه حكما أما الفكر الراهن فهو حيوي و ديونوزي . يمجّد دولوز الفن وقدرته على تحديد صورة الفكر إذ يعتبر أن الفن لا يقل عن الفلسفة في قدرته على ابداع صورة جديدة للفكر إذ يعتبر أن هولدرلين ، كلايست ، رامبوا ، مالارميه ، كافكا ، ميشو ، باشوا، أرتو ، ملفيل ، لورانس و أوملير بوصفهم حكماء استطاعوا أن يبدعوا طاقة هائلة في تحذير الاختلاف ، التشعيب و التفريع "إنهم عبقریات متعددة المواهب لا تمحو اختلاف الطبيعة ولا تستوعبها ولكنها على العكس تستخدم جميع مواردها لهدف الاستمرار في هذا الاختلاف عينه" . لا تهدف الفلسفة إلى المعرفة فحسب بل تسعى إلى خلق مقولات جديدة للحياة مثل المثير ، البارز ، الهام . إن على الفلسفة المعاصرة خلق أفكار "أصيلة وفردية" .

يعتبر دولوز أن على الفلاسفة في اللحظة الراهنة التفكير في خلق قيم حرة أي بارزة ومثيرة ومهمة تتمتع بجاذبية "البهاء" . يخرج دولوز الفيلسوف من غرفته المغلقة ليبدع مفاهيم ذات أهمية أي نجاعة في فهم وضع الجماهير وتغيير واقع الجماهير . لا يختلف دولوز ها هنا على مفكري عصره الذين راهنوا من أجل فلسفة قادرة على خلق مقولات جديدة من أجل تغيير واقع الجماهير . اتسم النصف الثاني من القرن العشرين بظهور فلسفات امنّت بالجماهير وبضرورة مناهضة الاستبداد وخلق مقولات حرة من أجل كل الشعوب المضطهدة في العالم ففي فرنسا عبر الفلاسفة الفرنسيين مثل جون بول سارتر ، ميشال فوكو ، البار كامو ثم فيما بعد جون لوك نانسي و جاك رنسيار اليوم على مفهوم الحرية وعلى ضرورة تغيير مسارات الفكر من

أجل خلق مقولات حيوية فيما أبعد من كل أشكال الاضطهاد و الحروب التي يعيشها الانسان المعاصر التي يعتبرها الفلاسفة نابعة من تضخم الفردية أو الذاتية الحديثة.

تعتبر الفلسفات المعاصرة أن الفن قوة تحرر جماهيري من كل أشكال الغطرسة و الاستبداد و الدفاع عن كل أشكال الظلم في العالم يقول جيل دولوز "لسنا مسؤولين عن الضحايا ولكننا مسؤولون أمام الضحايا" (المصدر السابق، ص 120). إن كل الجرائم التي تحدث ضد البشر اليوم هي ناتجة عن فكر مركزي، شجري .

رهانات تجديد الفكر :

1 الإيمان بالعالم وتحرير الحياة

لئن يعتبر جيل دولوز أن على الفلسفة أن تفلت من الصورة الدغمائية للعقل الحديث مقدما السينما بوصفها فكرا نورو لوجيا (neurologie) (انظر حوار دار بين جيل دولوز كلير بارنت والتي اختارت أن يكون بكل حروف الهجاء في اللسان الفرنسي حول كل مفاهيم الفلسفة لجيل دولوز حيث عبر دولوز عن مدى إعجابه بمفهوم علم الأعصاب الذي يسمى بالفرنسية neurologie وعلاقة هذا الفرع العلمي والطبي بفلسفته)

يعتبر دولوز أن هذا الشكل من التفكير قادر على أن يعيد للإنسان إيمانه بالعالم. لقد مثلت السينما بالنسبة لجيل دولوز رهانا من أجل الدفاع عن الإنسان والحياة أي على حضور الانسان في العالم بوصفه فكرا و جسدا. ان هدف السينما هو الدفاع عن قوة الفكر و اثبات جسارة الجسد الإنساني من أجل الحضور العميق داخل برنامج اثباتية الحياة . ان السؤال الذي طرحه هاهنا هو كيف تعيد لنا السينما المفهوم الأصل للحياة؟.

لقد حققت السينما الانزياح في مفهوم الانسان من ذات تتحكم بها قوة اللوغوس، الى ذات دماغية بامتياز. يحقق دولوز انزياحا جذريا في المفاهيم الفلسفية من مفهوم العقل و اللوغوس بوصفهما مفاهيم حديثة إلى مفهوم الفكر و الدماغ بوصفهما مفاهيم جديدة قادرة على تحطيم هالة مفهوم اللوغوس الغربي الحديث. ان الدماغ هو مستقبل الفكر البشري بوصفه قادر على تحرير الانسان من الزمن الكرو و لوجي الذي سعى الفكر المنهجي إلى تأسيسه. يسعى دولوز إلى خلق الزمن الإيقاعي المبني على الإيقاعات المختلفة التي تحاكي نغمية الحياة. الزمن الإيقاعي هو زمن سينمائي بامتياز حيث يندفع الكل نحو الخارج و تتحرر الحواس والشعور من استبداد اللوغوس و انغلاقيته. ان قوة الفكر تفسح المجال اذن لللا متصور داخل الفكر ، يفتح الفكر على نقطة اللامعقول الذي يتطلع إلى الخارج فيما وراء العالم الخارجي و لكنها قادرة على أن تعيد إلينا الإيمان بالعالم. يلتقي الدماغ بالنقاط اللامعقولة داخل زمن لا كرونولوجي أي زمن منفتح على الممكن اللامحدود. يشغل الدماغ داخل دينامية الزمن اللاكرونولوجي من أجل خلق صورة لا متوقعة في الفكر وقد وقع اطاق سراحها.

ان تحرير الفكر و الدفاع عن نغمية الدماغ هما السياسة الجديدة التي بوسعنا أن نقيم من خلالها في العالم. تعيد السينما للعالم إيقاعه وتحرر قواه من كل أشكال الاستبداد والسيطرة اللوغوسية . حيثما هناك لوغوس هناك سلطة وجبروت و أخلاق كائنتية . هاهنا يمكننا أن نطرح السؤال التالي هو كيف تعيد لنا السينما الإيمان بالعالم؟

يعيب جيل دولوز على دراسات علم النفس انشغالها بالجسد المعيش وعدم تطرقها الى الدماغ المعيش (دولوز، الصورة الزمن، ص 338).

ان تمهيش الدماغ في علاقتنا بالحياة يخلق علاقات قصيرة المدى مع العالم. عندما لا يصبح الدماغ تيارا معيشيا يصعب حينها تحرير باقي المعطيات المتعلقة بالعلاقة بين الانسان و الإيمان بالعالم. لقد جسدت السينما من خلال ايزنشتاين مفهوم

الدماغ/ العالم اذ حول هذا الأخير السينما الى "فن دماغي بامتياز". يتمكن الدماغ من خلق "أدمغة الكترونية أو كيميائية" فحين أن انفصلنا عن العالم ينتج عصابا. ان الدماغ بوصفه طاقة قادرة على صنع امكانيات تواصلية، الكترونية قادر على تحقيق لحمة عميقة بين الدماغ، الانسان و العالم وفق منطق الحركة و السرعة: الدماغ هو آلية اثباتية جديدة بالعالم، إن الدماغ هو الوسيط الحيوي والحركي النشط بين الانسان والعالم. فحين أن العقل يمارس سلطانه و قوته على الظواهر الإنسانية والطبيعية والكونية من أجل قولبتها في قوانين كلية يسعى الدماغ إلى فتح إمكانيات لا محدودة من العلاقات الحيوية بين الانسان والعالم.

ان السينما/الدماغ هي فن مضاد بمعنى مضاد لكل أشكال الفكر اللوغوسي ، الأخلاقي أو التسلطي السياسي الذي ينصب العقل قاض يحكم على الحياة وهو ما تجسد في فلسفة كانط. يعتبر دولوز ان المخرج المتميز هو القادر على بعث الحياة في سديم العالم أي القادر على خلق امكانيات للإيمان ليس بعالم اخر أي متخيل بل بخلق "اضافة" للعلاقة بين الانسان و العالم في العالم الذي نسكنه ، يجب على هذه الاضافة أن تكون مشحونة بطاقات الحب و الحياة ،انه قادر على خلق الممكن كما الايمان بالمستحيل بما لا يمكن تصوره (المصدر سابق ،ص 335).وحده الدماغ كحيوية قصوى تتجاوزها قوى/تيار قادرة على امكانيات هائلة أي قادر على خلق مسافات "تبه" و حالات من "الهديان" أي مالا يتوقع حدوثه و خلق ابداعات غير متمركزة، فلئن كشف العقل الحديث عن قدرة جبابرة في السيطرة على المكان و"تقسيم المكان" و زعامة سيادة الانسان على الطبيعة ،استطاع الدماغ كقوة الكترونية من تنويع وتفرع المكان، ملأ الانقسامات و "القفز فوق الحواجز و تخلط الملكيات". إن الدماغ بشري بامتياز لأنه يحاith الحياة في حين أن اللوغوس يرتفع عن الحياة وينفصل عنها ويمارسه قوانينه و سلطانه على الحياة ،على الطبيعة ،على الإنسان وعلى العالم. ان علاقتنا بالعالم رهينة تحويل الفكر من مملكة العقل الى حيوية الدماغ و تحرير الانفعالات الأشد قسوة .

ان الدماغ هو الشدة بوصفها أساس الفكر بالنسبة لجيل دولوز وبوصفها السمة الأكثر إثباتا للحياة و لقيمة الايمان بالعالم وهو ما عبرت عنه سينما أنطونيوبي التي أكدت على ضرورة إثبات الحياة والعالم .سعى أنطونيوبي إلى ضرورة تلوين العالم مثلما يجب خلق ألوان للحياة(Mouren, la couleur au cinéma, 2012, p 219).

لقد استطاع الفكر البشري تقديم مفاهيم علمية وفكرية جديدة لكنه لم يطور بعد الحياة من خلال تحرير الأخلاق من بوتقة الأساطير و المثل القديمة يقول دولوز " إن معرفتنا لا تتردد في تجريد نفسها وفي التصدي للتحولات الكبرى في حين أن أخلاقنا و عواطفنا تبقى سجنينة قيم غير ملائمة وأساطير لا أحد بات يؤمن بها " (الصورة الزمن، ص 327). إن عدم إيماننا بالعالم ناتج عن الانفصام بين دماغ متطور و جسد منهك . يجب على الدماغ و الجسد أن يخلق معا إبداعية جديدة للعالم وخلق تلوينية جديدة للعالم. لقد امن أنطونيوبي باللون وبالعالم يقول هذا المخرج الايطالي " إن العالم مرسوم بألوان رائعة في حين أن الأجساد التي تسكنه مازلت تافهة و عديمة اللون"(المصدر السابق ،ص 328).

إن الايمان بالعالم يفترض صورة جديدة للفكر وعلاقة جديدة مع الجسد ومع الحياة.

2 الابداع بوصفه فعل مقاومة

لقد شكل كتاب الصورة الزمن مصدرا هاما من مصادر البحث حول مفهوم الصورة السينمائية. لم تكن السينما وحدها المعنية بالبحث في مفهوم الصورة بالنسبة لجيل دولوز ولكن رهان دولوز هو الفلسفة بالأساس. ان البرنامج الرسمي بالنسبة لدولوز هو ماهي الفلسفة ؟ لكن هذا السؤال يتقاطع مع أسئلة اخرى . يمكننا من خلال قراءة كتاب ماهي الفلسفة ؟ و كتاب الصورة —الزمن أن نعتبر أن سؤال ما الفلسفة بالنسبة للفيلسوف يتوازي مع سؤال ماهي السينما؟ بالنسبة

للسينمائيين أو المخرجين السينمائيين أو محبي السينما لكن العلاقة المعقدة التي سيحاول أن يوطد روابطها في كتابه الصورة الزمن متعلقة بعلاقة بين الفلسفة و السينما تكمن في تغيير أساليب التفكير الفلسفي والتي تتقاطع مع الأساليب الإبداعية السينمائية. لقد شكل كتاب الصورة الزمن مصدرا مهما في صياغة جديدة لمفهوم الفكر الفلسفي.

إن فكر الصورة في فلسفة جيل دولوز لم يكن ذو طابع تحليلي أو نقدي للأفلام السينمائية فذلك من شأن نقاد السينما أو المحللين السينمائيين ، إن شأن الفيلسوف يختلف عن التحليل الفني للأثر الفني .يراهن الفيلسوف أمام كل اثر فني على الكيفية التي من خلالها يستطيع الاثر الفني خلق الحقيقة أو صورة جديدة للفكر أي كيف يصبح الفكر فنيا و في هذا المجال كيف يكون الفكر سينمائيا. ترتبط الفلسفة بالسينما لدى دولوز بمفهوم الابداع بوصفه المفهوم المشترك للفلسفة وللسينما. تبدع الفلسفة المفاهيم وتبدع السينما الصور.

يحلل جيل دولوز مفهوم الإبداع من خلال محاضرة ألقاها بتاريخ 17 مارس 1987 بجامعة السربون عنوانها: ماهو العمل الإبداعي؟ (دولوز ، ماهو العمل الإبداعي ، 17 مارس 1987) وهي محاضرة حلل فيها جيل دولوز مفاهيم عديدة من قبيل السينما ، الفلسفة ، الصورة ، الفكر ، المقاومة ، اللبسي في أفلام بريسون ... يعتبر جيل دولوز أن الإبداع هو الأسلوب البشري الوحيد المتبقي من أجل الحفاظ على الفلسفة و على الفكر من جهة وعلى علاقة الفلسفة بالفن و بالحياة الإنسانية من جهة أخرى. يعتبر جيل دولوز أن الإبداع هو شكل من المقاومة بالتالي على الفكر من هنا فصاعدا أن يكون إبداعا و مقاومة. ما الذي سيقاومه الفكر بحسب جيل دولوز؟

يشغل جيل دولوز في محاضراته حول مفهوم الإبداع على العلاقة الثلاثية المتكونة من ثلاثة أقطاب أساسية وهي السينما، الفلسفة و المقاومة. تجيب المحاضرة على ثلاث أسئلة، هي بمثابة خطوط رسمية بالنسبة لنا في نسج علاقة بين الفلسفة و السينما، وهي أسئلة من قبيل "ماذا يعني أن تكون لدي فكرة عن السينما؟"، ماهي الفلسفة؟ وماهي المقاومة؟ يوضح جيل دولوز منذ بداية محاضراته أن التفكير الفلسفي في السينما ليس تفكير على جهة البحث والتدقيق الفلسفي في مفاهيم السينما أو في تقنيات السينما على اعتبار أن الفلسفة هي "تفكير في كل شيء". يعارض جيل دولوز هذا الفهم المغلوطة عن الفلسفة بوصفها تفكير في "كل شيء" ، تكمن العلاقة بين الفلسفة و السينما بالنسبة لجيل دولوز في بحث الفلسفة عن صورة جديدة للفكر وعن تقنيات جديدة من أجل تغيير مسار الفكر البشري من فكر لوجوسي إلى فكر إبداعي أي من فكر منطقي ، تحليلي إلى فكر إبداعي وجديد.

إن "الجدّة" رهان أساسي بالنسبة لفلسفة جيل دولوز ،الجدّة هي المختلف و المغاير ،الصورة السينمائية بوصفها صورة حركة وهي صورة قادرة على التداعي المتنوع للصور. إن الفكر هو القدرة على إبداع صورة جديدة ،على الفكر أن يكون سينمائيا بمعنى فكرا جديدا أي قادر على تغيير ذاته في كل مرة أي فكرا مختلفا.

يعرف جيل دولوز الفلسفة بأنها "علم مبدع و خلاق مثلها مثل أي علم آخر و كأى إبداع بشري آخر كالرسم و العلم، فالفلسفة معنية بالإبداع و تحديد المفاهيم (نفس المصدر السابق) يعتبر دولوز أن المفاهيم لا توجد في السماء تنتظر من الفيلسوف أن يلتقطها يتعلق الأمر بالنسبة لجيل دولوز بإبداع المفاهيم بل صناعتها: "فلا بد من صناعة المفاهيم". ولكن عملية ابداع المفاهيم ليس صناعة اعتباطية أو الية ولكنها مرتبطة بضرورة ما "لأن بالطبع لا تصنع المفاهيم اعتباطيا و لا يمكن القول بأني سأقوم بعمل أو اختراع مفهوما ما. "فلا يمكن للرسم أن يقول في العموم في أحد الأيام "هيا سأقوم برسم لوحة". يعتبر دولوز أن الضرورة تاريخية أو سياسية أو فكرية هي أساس الابداع: حيثما هناك ضرورة ما ،دافع يدفع الفكر نحو الإبداع تولد المفاهيم الجديدة و الصور الجديدة للفكر. يعتبر أن الفلسفة اليوم نابعة من شعور الحزن و "الخزي" الذي

يشعر به الفيلسوف إزاء ما يحدث يقول دولوز "و إنما ينبثق الخزي الذي هو من الممكنات الحياة التي تعرض لنا من داخلنا لا نشعر أننا خارج عصرنا بل على العكس فنحن لا تكف عن إبرام تواطؤ مخزية معه يشكل هذا الشعور بالعار إحدى الدوافع القوة للفلسفة"

لن تبعد المفاهيم فإن السينمائيين أو الذين يشتغلون في السينما كالمخرجين و محبي السينما ونقاد السينما فهم يبتكرون "كتل حركات - زمن" مثلما في الموسيقى يرتب الموسيقي النغمات و الإيقاعات ،يخلق الرسام خطوط -ألوان و يبتكر العالم من جهته أيضا حقائق انطلاقا من فرضيات و احتمالات تمثل "اكتشافات". يوحد الإبداع الفكر البشري بحيث يستطيع الفنان أن يعطي شيء ما للفيلسوف و الفيلسوف يستطيع أن يقول شيء ما للعالم "وذلك وفقا للنشاط الإبداعي لكل منهم". إن المفاهيم الفلسفية ،الكتل الحركات -الزمن، الخطوط -الألوان و الاكتشافات هي إبداعات بشرية مقاومة لأنها نابعة من ضرورة ما و تطمح لخلق حدث ما جديد ومغاير. إن الصورة و المفهوم يخلقان من الضرورة و الشدة بذلك هما أدوات مقاومة.

يعتبر جيل دولوز أن كل أثر في هو فعل مقاومة. يقدم جيل دولوز السينما بوصفها فنا على أنها فعلا مقاومة. ليس الفن وحده فعل مقاومة ربما ،فقد نجد حركات إنسانية أخرى أفعال مقاومة كالحركات الشعبية و النضالات الفردية ،"قد لا يكون الفن الشيء الوحيد الذي يقاوم ولكن هو "ما يصمد" أي ما يدوم و ما يستمر، هنا تكمن العلاقة الوثيقة بين العمل الفني و المقاومة". للمقاومة وجهان فهي من جهة فعل بشري إنساني وهي أيضا إبداع فني. المقاومة هي فعل يصمد أمام الموت، يزيع صورة و يخلق صورة ،يزيح أكليشيئات و يخلق صورة حقيقة يقول مالرو "الفن هو الشيء الوحيد الذي يصمد أمام الموت"(المصدر السابق). تولد الصور من الشدة فتخلق ماهو جديد لكي يصمد. كل فكر تجاوز الصورة الوثوقية وقادر على خلق صور جديدة هو فعل مقاوم. هنا تكمن النقطة الأساسية للسينما بوصفها فكرا وبوصفها إبداعا من أجل المقاومة. إن رهان السينما هو "التغير" ،خلق "الحدث" و إبداع أساليب الحياة. أن الرابط بين النضال الإنساني و العمل الفني يقول جيل دولوز "رابط وثيق جدا تماما مثلما كان بول كلي يريد أن يقول :أتعلمون أن الشعب يريد". إن الشعب يريد حقوق وحرريات. إن "الشعب الأتي" أو الشعب الذي لم يخلق بعد ليس مجتمع معلومة. تكمن المقاومة من جهة الفكر الفلسفي أو من جهة السينما بوصفها إبداع فني في تجاوز مفهوم "المعلومة". تقاوم الفلسفة والسينما مجتمع المعلومة، تولد المعلومة اليات سيطرة من أجل التحكم في الأفراد وفي الشعوب، وتولد الصورة من الشدة من أجل الحقيقة. تختلف الصورة و الفكرة عن المعلومة: إن الصورة حقيقة، صمود ومقاومة نابعة من فكر تخلص من أوثانه فحين أن المعلومة تصنع كليشيئات أي صور خاطئة. يراهن دولوز من خلال توطيد علاقة الصورة في السينما بالصورة الجديدة للفكر من أجل نشر الصورة في وجه المعلومة أي صور جديدة ومتغيرة على الدوام ضد كل أشكال الكليشيئات ، تحطم الصورة الكليشيئات و تدمر الحقيقة سياسات المعلومة التي تسعى إلى صناعة مجتمعات إستهلاكية. يمكننا أن نرسم شبكة مفهومية متضادة: يحارب دولوز مجتمع المعلومة واليات الكليشيه من أجل مجتمعات قادمة وهي مجتمعات مقاومة قادرة على خلق صور جديدة للفكر وهي مجتمعات الحقيقة أي مجتمعات مبدعة. إن مجتمعات الصورة الحقيقة هي مجتمعات مبدعة و مقاومة أما مجتمعات الصورة الدغمائية للفكر والكليشيئات هي مجتمعات مستضعفة وتقودها سياسات تسعى إلى السيطرة على عقول البشر . أن الصورة الجديدة للفكر و الصورة السينمائية هما شكلا المقاومة الجديدة في مجتمع المعلومة ،على الصورة أن تخترق النظام المعلوماتي وتفضح سياساته . تقاوم الصورة بمفهومها الدولوزي كل أشكال الصناعة البصرية التي تسعى إلى تعقيم الحقيقة وطمسها من أجل تمرير سياسات الهيمنة والسيطرة :هاهنا تتعاون الصناعة مع الاقتصاد مع السياسات العالمية وتسعى إلى

"إنتاج" كليشيهات من أجل تظليل الحقيقة يقول ريجيس دوبري في كتابه حياة الصورة وموتها "كلما كانت الصورة فقيرة ، كلما كان جانباها التواصل المصاحب ملازما لها .. فالصناعة تنسخ كل شيء و ثمة كليشيهات في كل مكان" (المصدر السابق)

ان ما ندركه من الصورة هو ما يتوافق مع مصالحنا الاقتصادية ، الاجتماعية ، الدينية والسياسية . ان ما ندركه بوصفه ذو خاصيات مصلحية وبالتالي تسقط الصورة في السياسة المعاكسة لقيمة الحياة . ان ما ندركه هو مغالطات مبنوثة في كليشيهات وليست صور حقيقية :نحن لسنا في حضارة الصورة نحن في حضارة الكليشيهات "حيث لدى جميع السلطات مصلحة في إخفاء الصورة عنا ... لتخفي عنا شيئا ما في الصورة . ومن جهة أخرى وفي الوقت ذاته ، تسعى الصورة دائما لخرق جدار الكليشي و الخروج منها" (الصورة الزمن، ص 42). ان السياسة الجديدة التي يجب اتباعها في حضارة الكليشيهات هو اخراج الصورة من الكليشه، "يجب أن نكشف العناصر و العلاقات المتميزة التي تغوينا داخل صورة مبهمه .

تشكل الآليات التي تفرضها الحضارة المعاصرة خطر فضيع على الفكر البشري من خلال الوسائل الافتراضية و وسائل توحيد الرأي بوصفها تدعم سياسات بوليسية لنشر المعلومة أو كتمانها . المعلومة هي "جملة من الإرشادات و الأوامر و النواهي فلما نعلمكم بشيء ما بأنكم من المفترض أن تكونوا مؤمنين بصحته مسبقا بشكل ما فلما يقدم الإعلام لك خبرا فلسان حاله يقول لك من المفروض أنه يجب عليك تصديق ذلك الخبر فهذا بعبارة أخرى ترويج لفرض معين . فالبوليس يبلغنا بالمعلومات عن طريق السياسات العامة" (دولوز، ماهو العمل الابداعي). لقد شكلت المعلومة أساس "مجتمع المراقبة" و "مجتمعات التحكم" و "مجتمعات انضباطية" أو "مجتمعات سلطوية" التي اشتغل عليها ميشال فوكو . في هذه الظروف يولد الفن و تولد ضرورة صورة جديدة للفكر بوصفها يشكلان "المعلومة المضادة" . ان المعلومة المضادة تكون فعالة في حالة واحدة فقط عندما تكون ذات طبيعة مقاومة أو تأخذ شكل فعل إبداعي مقاوم . ليس العمل الفني أداة اتصال إذ "لا يحتوي العمل الفني على أي قدر من المعلومة" ولا علاقة للأثر الفني بالاتصال أو بالتواصل . ان الأثر الفني هو فعل إبداعي . كل اثر فني مجبول على خلق فكرة ما :فكرة مقاومة من أجل خلق شعب (دولوز ، ماهو العمل الابداعي). إن مهمة الصورة في العالم المعاصر هي خلق رؤى جديدة للعالم وللإنسان خارج كل ما يحدث . يعتبر جيل دولوز أن على الفنان والفيلسوف اليوم أن يشعرا بالخزي وبالعار لما يحدث في العالم اليوم . يجب على السينما اليوم أن لا تسقط في سياسات السوق كما لا يجب على الفلسفة أن تسقط في خلق مفاهيم مجردة بل إن من واجبها خلق قيم "ثورية" أي قادرة على التطلع للاتي بشكل جميل قادر على إستيعاب طموحات الشعوب . يقول دولوز "ان فعل القول له رؤوس عديدة ،وهو ينبت تدريجيا عناصر شعب سيظهر في المستقبل و كقاعدة عامة تهدف سينما العالم الثالث الى الاتي :ان تشكل عن طريق الانخفاف بالروح تناغما يجمع الأجزاء الفعلية ،كي تنتج منظومات جماعية" (دولوز،الصورة الزمن، ص 357). إن الطروحات الجماعية هي بذور لشعوب عتيده .

خاتمة :من أجل مجتمع الأصدقاء

يقول "نحن لا نفتقر الى التواصل ،بل على العكس نتوفر على الكثير منه ،بل نفتقر الى الابداع . نفتقر إلى مقاومة الحاضر" (دولوز،الصورة الزمن،ص 358) . إن مقاومة الحاضر مهمة ثورية بالنسبة لشعوب امننت بالاختلاف أي قادرة على تحقيق عدد لا محدود من اللقاءات مع الاخر، أي شعوب تحرر من الماضي و خلقت فضاءات صحراوية تشتغل ضمنها كل العقول القادرة على الابداع . إن الشعوب الحرة هي شعوب صحراوية أي قادرة على رسم خطوط موازية ومتقاطعة مع الاخر أي

قادرة على الضيافة واللقاء. في الفضاءات الحرة فحسب يمكننا أن نحقق الصداقة بوصفها قيمة فكرية وإنسانية تجاوزت كل أشكال الصراع ونزاعات الذاكرة ورسمت جغرافيا ممتدة على الممكن الذي يتجاوز حدود المخيلة: إنه الاتي والغريب. وحدها الشعوب التي تفكر بالصداقة الكونية قادرة على خلق مفاهيم جديدة و مقولات متميزة أي "ان نعمل ضد العصر ، كأنا نعمل من خلاله وذلك لصالح عصر ات كما أرجو .. العمل ضد الماضي و بالتالي العمل على الحاضر لصالح مستقبل -غير تاريخي . يجب على الفكر أن يعمل من هنا في صاعدا على الجديد و المهم أي الراهن أي على ما نصيره أو ما نحن بصدد صيرورته أي الاخر أي صيرورتنا -آخر . إن هذه الفلسفة ممكنة بالنسبة للشعوب التي أمنت كما يقول دولوز بأن "كل واحد ينفذ مهمته الخاصة مع الالتقاء بالآخرين و يحضر كل واحد غنيمته و ترسم صيرورة و تتحرك ككتلة لا تنتمي إلى أي شخص وإنما "بين" الجميع" (حوارات في الفلسفة و الادب و التحليل النفسي والسياسة، ص 19)

قائمة المصادر والمراجع

المراجع باللسان العربي

- 1- أفلاطون ،مثنولة الكهف ،الكتاب السابع ،الجمهورية 514-517،ترجمة فؤاد زكريا ،دنيا الطباعة والنشر ،مصر 2004،
- 2- دولوز ، ماهي الفلسفة، ترجمة مطاع صفدي، مركز الانماء القومي، بيروت ،لبنان.
- 3- دولوز ،الاختلاف والتكرار، ترجمة وفاء شعبان ،مركز دراسات الوحدة العربية ،الطبعة الأولى ،لبنان ،2009
- 4- دولوز ،الصورة الحركية ،ترجمة جمال شحيد، المنظمة العربية للترجمة ،مركز سياسات الوحدة العربية، بيروت ،لبنان
- 5- دولوز ، كلير بارني ،حوارات في الفلسفة و الادب و التحليل النفسي و السياسة ،ترجمة عبد الحي أزرقان ،أحمد العلمي ،إفريقيا الشرق ،المغرب ،1999.
- 6- دولوز ،الصورة الزمن ،ترجمة جمال شحيد ،المنظمة العربية للترجمة ،مركز سياسات الوحدة العربية بيروت لبنان .
- 7- رونيه ديكارت، مقالة الطريقة لحسن قيادة العقل والبحث عن الحقيقة في العلوم، ترجمة جميل صليبا ،دار الأنيس للنشر والتوزيع.
- 8- كانط ،نقد العقل المحض ،ترجمة موسى وهبة ،مركز الإنماء القومي ،لبنان.

المراجع باللسان الفرنسي

- 1- Dosse François, Frodon Jean Michel, *Gille Deleuze et les images*, Cahiers de cinéma , 1 ère édition, 13 Mars , 2008.
- 2- Mouren Yannick, *la couleur au cinéma* , CNRS, Paris, 2012.

المراجع الالكترونية

- 1- جيل دولوز ،ماهو العمل الإبداعي ،17 مارس 1987 ،جامعة السربون
https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=video&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=0ahUKEwjzmJvhq_Xnhttps://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=video&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=0ahUKEwjzmJvhq_XnAhWxyKYKHUkbCGMQtwIIJTAA&url=https%3A%2F

<https://www.youtube.com/watch?v=3DYFFTArHK7WQ&usg=AOvVaw2tTwYzQbkJAiSUvVEV5tRbAhWxyKYKHUkbCGMQtwIIJTAA&url=https%3A%2F%2Fwww.youtube.com%2Fwatch%3Fv%3D3DYFFTArHK7WQ&usg=AOvVaw2tTwYzQbkJAiSUvVEV5tRb>

2- حوَار بـيـن جـيـل دـولـوز و كـلـير بـارنـت ، أـلـف بـاء
<https://www.youtube.com/watch?v=kJyFvNhnRY8>.

